AUTHOR:

RAPPAPORT, SAMUEL

TITLE:

SPINOZA UND SCHOPENHAUER

PLACE:

HALLE A/S

DATE:

1899

Master Negative #

93-81249-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Rappaport, Samuel, 1871-
Spinoza und Schopenhauer. Halle a/S., 1899.
148 p. 23cm.

Thesis, Halle.
Published also without thesis note.
Bibliography: p. [147]-148.

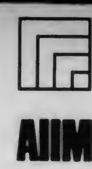
Another copy in Special Collections (Spinoza) 1899.

NNC

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4-2-93 INITIALS: M.M.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

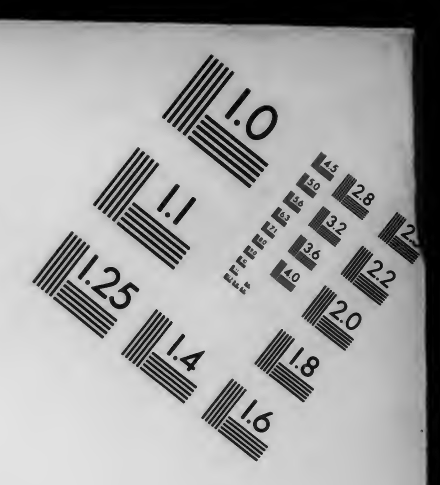


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



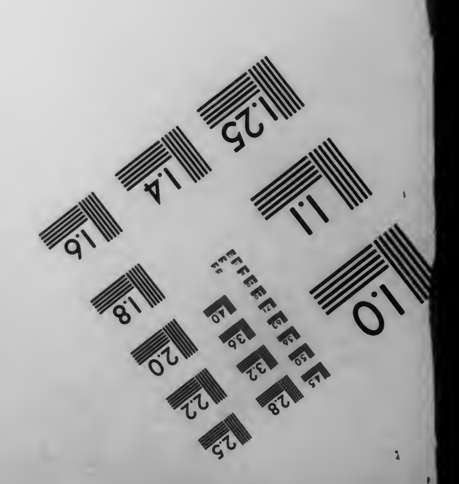
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Rapoport

Spinoza und Schopenhau

SPINOZA UND SCHOPENHAUER.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT

VON

SAMUEL RAPPAPORT

AUS LEMBERG.

HALLE A/S. 1899.

Dem Andenken

meines Vaters

gewidmet.

Inhalt.



SPINOZA UND SCHOPENHAUER.

Einleitung.

Wie die Geschichte aller Wissenschaften stellt auch die Geschichte der Philosophie eine ununterbrochene Kette von Entwicklungsstufen, hier der philosophisch-spekulativen Disziplin dar. Von den ersten Anfängen des systematisch-philosophischen Denkens — von Thales bis auf unsere Tage — bildet die Geschichte der Philosophie eine Reihe fast notwendig aufeinander folgender und sich gegenseitig bedingender Glieder; auch wenn manchmal ein Glied ausserhalb der Reihe zu stehen scheint, finden wir doch bei näherer Untersuchung seine Entstehung wenn nicht direkt, so doch indirekt durch vorhergehende Glieder der Reihe veranlasst. So ist z. B. der Kriticismus Kants trotz seiner Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber den ihm vorhergehenden philosophischen Systemen, doch aus dem Skepticismus Humes hervorgegangen und verdankt ihm indirekt seine Entstehung.

Die Gedanken grosser Geister wirken stets auf die weitere Entwicklung der Wissenschaft erkannt oder unerkannt fort, und können nie für immer verschwinden. Auch wenn sie manchmal durch äussere gewaltsame Umstände gänzlich vertilgt zu sein scheinen, so tauchen sie doch wieder bei günstiger Gelegenheit auf der Oberfläche auf und stehen wieder, wenn auch in anderer

Hülle, so doch mit demselben Kern da. Die Philosophie Spinozas kann hierin als typisch bezeichnet werden. Wie eine im Herbst in den Boden gestreute Saat nach langem Winterschlaf beim Aufleuchten der Frühlingssonne erwacht und zum reichen, fruchttragenden Ährenfeld emporspriesst, ebenso ist die Philosophie Spinozas nach langer, fast 100jähriger Vergessenheit am Ende des vergangenen Jahrhunderts wieder erwacht, und befruchtet bis heute die Lehren fast aller unserer philosophischen Denker. Von der Mehrzahl seiner Zeitgenossen verkannt, ja verachtet, sah sich Spinoza genötigt, seine Ideen nur einer kleinen Anzahl von Anhängern mitzuteilen, und verzichtete darauf, sein Hauptwerk, die „Ethik", der Öffentlichkeit zu übergeben, da er die Stürme voraussah, die sich gegen sie erheben würden. Als nach seinem Tode von einem Teile seiner Freunde seine „Ethik" herausgegeben wurde, folgte ihr auch wirklich eine Flut von Schmähschriften.

Eine Welt von Verachtung und Verschmähung lag auf dem im Leben wie nach dem Tode vereinsamten Philosophen und seiner Lehre. Ein Anhänger Spinozas ward als ein Atheist und als Muster der Immoralität verschrieen, und nicht mit Unrecht sagt Lessing — einer von denen, die zuerst Spinoza zu würdigen verstanden — man habe Spinoza wie einen toten Hund behandelt. Erst seit der Lessing-Mendelssohn-Jacobischen Periode begann man den Schriften Spinozas ernste objektive Aufmerksamkeit zu schenken, und seine Lehre — deren Einfluss, verbunden mit den Kantischen Ideen noch immer fortdauert — der Vergessenheit zu entreissen.

Die Spuren Spinozistischen Einflusses sind bei den bedeutendsten Denkern der nachkommenden Zeit, wie z. B. Fichte, Schelling, Hegel unverkennbar. Wenn auch manche von ihnen, wie z. B. Fichte, von Spinozistischem Einflusse gänzlich frei zu sein scheinen, so sind doch auch bei Fichte die Spuren jenes Einflusses so klar, dass sie gar nicht weggeleugnet werden können. Die Philosophie Fichtes und seine „vielverschlungene Lehre vom

Selbstbewusstsein enthält das pantheistische Problem in seiner ethischen Gestalt".*)

Dieses Verkennen des Einflusses Spinozas von seiten Fichtes rächte sich gewissermassen schon an ihm selbst, indem sein unzweifelhaftes Einwirken auf die Philosophie Schopenhauers von diesem nie anerkannt wurde, während man doch nicht verkennen kann, dass Fichte durch die Lehre vom Willen als Entwicklungstrieb, welcher das Vorstellen hervorruft und fördert, in die Bahnen einlenkte, auf denen Schopenhauer seine Lehre vom Primate des Willens in der Natur fand.

Wie fast in allen Systemen der nachkantischen Periode, wie z. B. bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, so ist auch im Systeme Schopenhauers der Grundzug Spinozistischer Ideen nicht zu verkennen. „Die parallele Zusammengehörigkeit der beiden Seiten der Welt" bei Schopenhauer**) und seine Alleinslehre lässt den universellen Parallelismus Spinozas sowie sein „quidquid est in Deo est" wieder erkennen.***)

Und ist es denn zu verwundern, wenn wir im Systeme Schopenhauers Spinozistische Gedanken wiederfinden? Entstand doch gerade sein System in einer Zeit, wo Spinozistische Ideen die tiefsten Geister jener Tage, Schelling, Fichte, Bouterweck beschäftigte, und fast eine dominierende Rolle an allen deutschen Universitäten einnahmen. Auch Schopenhauer konnte vom Geist seiner Zeit nicht unberührt bleiben. Auch er nahm Stellung zur Philosophie Spinozas, die ihren Stempel auch auf seine Philosophie aufgedrückt hat.

Diese Stellung Schopenhauers zur Philosophie Spinozas und den Einfluss des Spinoza auf Schopenhauer zu beleuchten, ist die Aufgabe der gegenwärtigen Arbeit.

Die Arbeit zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teile werden die in Schopenhauers Schriften befindlichen Urteile über Spinoza

---

*) Windelband: Geschichte der neueren Philos. Bd. II, Seite 776.
**) Grunwald: Spinoza in Deutschland S. 248.
***) Lorenz: Zur Entwickelungsgesch. der Metaphysik Schopenhauers S. 46.

und dessen Lehre zitiert und auf ihre Tragweite und Berechtigung geprüft, wobei wir bemerken, dass unsere Kritik der Schopenhauerschen Urteile nur das Recht einer subjektiven Ansicht beansprucht.

Wie überhaupt die Urteile grosser Geister übereinander (wie z. B. die Urteile des Aristoteles über Platon) von besonderem Interesse sind, so verdienen hier die zahlreichen Urteile Schopenhauers über Spinoza unsere besondere Aufmerksamkeit, da sie uns zeigen, welche grosse Beachtung Spinoza bei Schopenhauer gefunden, wie mächtig diesen die Lehre Spinozas bewegte, die ihn trotz mancher nach seiner Meinung ihr anhaftenden Fehler dennoch zur Bewunderung hinriss, so dass es fast ausgeschlossen scheint, dass Schopenhauer nicht in irgend einer (wenn auch unbewussten) Weise von Spinoza beeinflusst worden wäre.

Allein trotz alledem und trotz mancher Beziehungen zwischen den Lehren unserer beiden Philosophen könnte auf eine Beeinflussung Schopenhauers von seiten Spinozas mit Sicherheit noch nicht geschlossen werden; denn Schopenhauer mochte Spinoza ja erst kennen gelernt haben, nachdem sein eignes System ganz fertig war. Darum gilt es zu untersuchen, ob Schopenhauer schon während der Entstehungszeit seines Systems bereits Spinoza kannte, um daraus auf einen Einfluss schliessen zu können; dies ist die Aufgabe des zweiten Teils der vorliegenden Arbeit.

Im zweiten Teile bringen wir Zitate aus der Entwicklungszeit der Schopenhauerschen Philosophie (1813—1818) und aus Aufzeichnungen während seiner Studienzeit (1810—1813). Wir ersehen aus diesen, dass Schopenhauer schon während seiner Studienzeit mit Spinoza bekannt wurde und sich während der Werdezeit seiner Philosophie eifrig mit ihm beschäftigte, so dass wir fast mit Sicherheit auf eine Beeinflussung Schopenhauers von seiten Spinozas schliessen können.

Leider sind die meisten im zweiten Teile angeführten Stellen aus den Erstlingsmanuskripten Schopenhauers bis heute noch unediert. Ich zitiere daher die bisher noch ungedruckten Stellen

aus den Manuskripten (Schopenhauers handschriftlicher Nachlass Bd. 19—20) unter Angabe der (von Schopenhauers eigener Hand bezeichneten) Bogen (a—z bis aaaa—zzzz) und des Abfassungsjahres. Die aus den Kollegienheften (auch unediert) angeführten Stellen zitiere ich unter Angabe des betreffenden Bandes.

Ich ergreife hier mit Vergnügen die Gelegenheit, Herrn Prof. Vaihinger in Halle für die in liebenswürdiger Weise mir bei dieser Arbeit erteilten Ratschläge, sowie der königlichen Bibliothek zu Berlin für die mir freundlichst zur Verfügung gestellten Originalmanuskripte Schopenhauers, meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Der Verfasser.

Erster Teil.

Schopenhauers Urteile über Spinoza und dessen Lehre.

Kap. I.

Schopenhauers Urteile über Spinozas Erkenntnislehre.

§ 1. Methode Spinozas. Anschauliche und abstrakte Erkenntnis. Cognitio intuitiva oder Contemplation.

In der Erkenntnistheorie sowohl Spinozas wie auch Schopenhauers erkennen wir den Geist ihrer Zeit. Schopenhauer, in der Schule Kants aufgewachsen, geht bei der erkenntnis-theoretischen Begründung seines Systems vom kantischen transcendentalen Idealismus, d. h. vom Kriticismus aus, während Spinozas Philosophieren noch ganz im Dogmatismus seiner Zeit wurzelt, dessen scholastische Begriffe und Namen er mit in seine Philosophie aufgenommen hat.

Allein trotzdem viele Ansichten Spinozas für überwunden gelten, haben jedoch andrerseits viele seiner Lehren in unserem Jahrhundert erst ihre Bestätigung gefunden und stehen bis heute unangefochten da.

Wir sehen auch Schopenhauer dem Spinoza abwechselnd die grösste Anerkennung und Verehrung zollen, ihm aber auch jede höhere Einsicht absprechen und mit der grössten Rücksichtslosigkeit über seine Philosophie den Stab brechen.

Ein wesentlicher Fehler der Philosophie Spinozas liegt schon — nach Schopenhauer — in dessen Methode, indem er von seinem

Vorgänger Descartes fertig übernommene Begriffe in seine Philosophie einführte, ohne deren Ursprung und Umfang näher zu prüfen. — Soll mit Begriffen in der Philosophie operiert werden, so muss zu allererst, bevor sie als Gegebenes hingenommen werden, ihr Ursprung und Wesen untersucht werden. „Mit allen Philosophen vor Locke hat er (Spinoza) den Fehler gemein, von Begriffen auszugehen, ohne ihren Ursprung untersucht zu haben, wie da sind Substanz, Ursache u. s. w., die dann bei solchem Verfahren eine viel zu weit ausgedehnte Geltung erhalten“. II 761.

Das Wichtigste beim Gebrauch von Begriffen ist die genaue Untersuchung ihres wahren Inhalts, damit dann unter ihnen nicht mehr subsumiert wird, als es ihr wahrer Inhalt gestattet. Der Gebrauch zu weit gefasster Begriffe war der Fehler vieler Philosophen und „auch Spinozas ganze Demonstriermethode beruht auf solchen ununtersuchten und zu weit gefassten Begriffen“ II 54. „Denn das Sophistische liegt nicht immer in der Form, sondern oft in der Materie, in den Prämissen und in der Unbestimmtheit der Begriffe und des Umfanges. Hiezu finden sich zahlreiche Belege bei Spinoza, dessen Methode es ja ist, aus Begriffen zu beweisen, man sehe z. B. die erbärmlichen Sophismen in seiner Ethik IV pr. 29—31 mittelst der Vielseitigkeit der Begriffe convenire und commune habere“. II 102—3.

Es war dies der gewaltige Fehler des Descartes, von Begriffen, wie z. B. vom Begriff Substanz u. s. w. auszugehen, ohne sie auf ihren Ursprung zu untersuchen, welcher Fehler auch für die Philosophie Spinozas, der dieselbe Methode in seine Philosophie eingeführt hatte, verhängnisvoll wurde. „Den Begriff Substanz, von welchem dabei auch Spinoza ausgeht, nimmt er wie gesagt als ein gegebenes. Zwar definiert er ihn seinen Zwecken gemäss; allein er kümmert sich nicht um dessen Ursprung. Denn erst Locke war es, der bald nach ihm die grosse Lehre aufgestellt, dass ein Philosoph, der irgend etwas aus Begriffen ableiten oder beweisen will, zuvörderst den Ursprung jedes solchen Begriffes zu untersuchen habe; da der Inhalt des-

selben und was aus diesem folgen mag, gänzlich durch seinen Ursprung als die Quelle aller mittelst derselben erreichbaren Erkenntnis wird". IV 89.

Ein anderer Fehler Spinozas ist, dass er in seiner Methode mit Hilfe des begrifflichen Operierens die reale Welt zu konstruieren sucht. — „Von der scholastischen Philosophie hat es Spinoza herübergenommen, die reale Welt nach der Methode des begrifflichen Operierens zu konstruieren", IV 99 — und nicht einsah, dass sich aus Begriffen die reale Welt nicht konstruieren lässt, infolgedessen aber die Philosophie Spinozas nicht unerheblich leidet, denn „es kann keinen Satz geben, infolgedessen allererst die Welt mit ihren Erscheinungen da wäre; daher lässt sich nicht eine Philosophie wie Spinoza wollte, ex firmis principiis demonstrierend ableiten". I 129. Es gehört deswegen die Philosophie Spinozas zu denjenigen Systemen, welche ausgehen „vom bloss abstrakten und allein in seiner Definition existierenden Begriff-Substanz". N. IV 55, I. 62.*)

Durch die Methode des begrifflichen Operierens und die mathematische Demonstration — durch welche Spinoza seinen Lehren mathematische Giltigkeit zu geben glaubt, macht er seine ganze Philosophie schwerfällig und stellenweise sogar unklar und unverständlich. Nicht selten nimmt er — um alle seine Lehren mathematisch demonstrieren zu können — zu Gewaltschlüssen und Sophismen seine Zuflucht. „Er (Spinoza) bleibt, was den Vortrag, die Form der Darstellung betrifft, ganz befangen in dem, was die Zeit bot, in den Begriffen der Scholastik, in der Demonstriermethode, die er mathematisch nennt, im Gange und in den Beweisen des Cartesius, an dessen Philosophie er die seinige unmittelbar knüpft. Er bewegt sich daher mit grosser Mühe in

*) Ein anderer Einwurf Schopenhauers gegen den Substanz-Begriff Spinozas als Ausgangspunkt der Philosophie ist: „weil er jedenfalls ein Objektives ist. Alles Objektive nämlich ist für uns stets mittelbar; das Subjektive allein ist das Unmittelbare, dieses darf daher nicht übergangen, sondern muss von ihm schlechterdings ausgegangen werden" IV 96. Siehe darüber weiter unten Kap. 2 § 1.

diesem Apparat von Begriffen und Worten, die gemacht waren, ganz andere Dinge auszudrücken, als er zu sagen hatte, und mit denen er stets kämpfen muss". N. II 49.

„Wie viel klarer, folglich besser würde seine (Spinozas) sogenannte Ethik ausgefallen sein, wenn er geradezu, wie es ihm zu Sinn war, geredet und die Dinge bei ihrem Namen genannt hätte; und wenn er überhaupt seine Gedanken aufrichtig und naturgemäss dargelegt hätte, statt sie in die spanischen Stiefel der Propositionen, Demonstrationen, Scholien und Corollarien eingeschnürt auftreten zu lassen, in dieser der Geometrie abgeborgten Einkleidung, welche statt der Philosophie die Gewissheit jener zu geben, vielmehr alle Bedeutung verliert, sobald nicht die Geometrie mit ihrer Konstruktion der Begriffe darin steckt; daher es auch hier heisst: „cucullus non facit monachum". IV 91.

Trotz dieser Vorwürfe Schopenhauers gegen die Methode der Spinozistischen Philosophie, hat er jedoch richtig erkannt, dass, wenn diese auch durch die mathematische Beweisform und den Gebrauch abstrakter Begriffe oft dunkel bleibt, doch der eigentliche Inhalt derselben im Grunde gar nicht davon betroffen wird. Das Grosse und Vortreffliche der Spinozistischen Philosophie ist ganz unabhängig von der Form und Weise ihrer Darstellung. „Spinoza, der sich rühmt, more geometrico zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr gethan, als er selbst wusste. Denn was ihm aus einer unmittelbaren anschaulichen Auffassung des Wesens der Welt gewiss und ausgemacht war, sucht er unabhängig von jener Erkenntnis logisch zu demonstrieren. Diese beabsichtigten und vorher gewissen Resultate erlangte er aber freilich, indem er willkürlich selbstgebildete Begriffe (substantia, causa sui u. s. w.) zum Ausgangspunkte nimmt, und in Beweisen alle jene Willkürlichkeiten sich erlaubt, zu denen das Wesen der weiten Begriffssphären bequeme Gelegenheit giebt. Das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre ist daher auch bei ihm ganz unabhängig von den Beweisen, eben wie in der Geometrie". I 123. Ähnlich schreibt schon Schopenhauer in seinen Jugend-

jahren: „Spinoza hat mehr als er selbst gewusst more geometrico verfahren. In der euklidischen mathematischen Methode ist die Quelle der Erkenntnis von der der Demonstration ganz verschieden. Diese nämlich geschieht aus Begriffen, ist rein logisch und geht am Faden des Erkenntnisgrundes bloss nach dem Satz vom Widerspruch. Die Quelle der Erkenntnis ist die Anschauung und der durch sie gegebene Beweisgrund. Ebenso nun ist die Quelle von Spinozas Philosophie eine ihm eigentümliche Anschauung der Welt; sein Vortrag aber geschieht von dieser ganz unabhängig in einer Demonstration aus Beweisen, deren Resultat überall mit jener Anschauung übereinstimmt, was jedoch nur erreicht ist, indem er der Demonstration Gewalt anthut durch petitiones principii, durch falsche Folgerungen u. s. w. und nun als Resultate seiner Demonstration aufstellt, was bei ihm vor derselben ausgemacht und ohne sie gewiss war; wie die geometrischen Wahrheiten vor und unabhängig von aller Demonstration gewiss sind, d. h. durch unmittelbar reine Anschauung a priori erkannt werden". Bogen PPP 1815.

Die Quelle, woraus Spinoza seine Philosophie schöpfte, war „eine ihm" — wie Schopenhauer im letztangeführten Zitat sich ausdrückt, — „eigenthümliche Anschauung der Welt", für deren Darstellung er leider die Demonstriermethode gebrauchte, wodurch dieselbe in eine ihrem Wesen nicht geziemende Form gebracht wurde. „Jede wirkliche Philosophie muss vollkommen objektiv wie jedes echte Kunstwerk sein, um sie zu schaffen, wird der Philosoph wie jeder Künstler unmittelbar aus der Quelle, d. i. der Welt und dem Bewusstsein schöpfen, nicht aber aus Begriffen abspinnen wollen, wie viele falsche Philosophen, besonders aber Fichte thaten, und wie es scheinbar und der Form nach auch Spinoza that". N. IV 20.

Der Grund, warum Spinoza die Demonstriermethode in der Beweisführung seiner Philosophie gewählt hat, war — wie Schopenhauer richtig bemerkt — die von der scholastischen Philosophie und von Cartesius herübergenommene Verwechslung

des Erkenntnis- und Realgrundes — auf welchen Punkt wir im nächsten Paragraphen zurückkommen werden — wodurch dem logisch Notwendigen zugleich realeExistenz zugeschrieben wurde. „Hatte Cartesius durch seinen antologischen Beweis eine ganz krasse Verwechslung der ersten Klasse der Vorstellungen und der zweiten, d. h. der realen Objekte mit den Begriffen eingeführt: Spinoza behielt diese bei, und sie war sogar das Element seines Systems: die logische Notwendigkeit (necessario sequi) trat bei ihm an die Stelle der kausalen u. s. w. Daher auch legte er so grossen Wert auf die Demonstration". N. IV 57.

Die Methode des begrifflichen Operierens war — nach Schopenhauer — der grosse Fehler der Spinozistischen Philosophie. Dessenungeachtet hat Schopenhauer erkannt, dass Spinoza den Wert der Begriffe nicht überschätzt, und die Unmöglichkeit, mit Hilfe derselben zur wahren Erkenntnis zu gelangen, wohl eingesehen habe. Das Wesen der Begriffe besteht sowohl nach Spinoza wie nach Schopenhauer einzig und allein in der Abstraktion aus der verworrenen Anschauung. Diese letztere bezeichnet Spinoza als imaginatio und Schopenhauer als anschauliche Erkenntnis, die uns aber das wahre Wesen der Dinge nie enthüllt, weswegen sie auch nicht die wahre Erkenntnis bedeutet (Schop. II, 223. Spinoza, Eth. II, 40 Schol.).

„Zur Ehre Spinozas" — sagt Schopenhauer I, 133 — „muss ich erwähnen, dass sein richtiger Sinn umgekehrt (im Gegensatz zu Duns- Scotus, Leibniz, Wolf u. s. w.) alle Gemeinbegriffe aus der Verwirrung des anschaulich Erkannten erklärt hat. Eth. II, 40 schol." Den Inhalt unserer Begriffe bildet somit die Abstraktion aus dem von uns anschaulich Erkannten. Das Vermögen aber der Abstraktion aus dem anschaulich Erkannten und der Bildung der Begriffe ist unsere Vernunft. „Spinoza" — bemerkt Schopenhauer II, 79 — „charakterisiert die Vernunft richtig als das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden. Eth. II, 40."

Da nun die Begriffe ihren Inhalt einzig und allein aus dem anschaulich Erkannten — nach Schopenhauer, oder aus der

imaginatio nach Spinoza — welches keine wahre Erkenntnis ist, schöpfen, so ist es klar, dass wir mit Hilfe der Begriffe nie das wahre Wesen der Dinge erlangen können.

Unsere abstrakte Vernunft (nach Schopenhauer) oder ratio (wie sie Spinoza nennt), die mit Hilfe des begrifflichen Operierens uns Erkenntnis der Dinge zu schaffen vermeint, kann nie — hierin stimmt Schopenhauer mit Spinoza überein — als die höchste Erkenntnis angesehen werden. Die einzig wahre und höchste Erkenntnis, die einzig und allein das Wesen des Alls enthüllen kann, ist nach Spinoza Eth. II, 40 schol. die cognitio intuitiva, welche Schopenhauer als Contemplation bezeichnet (I, 243—44).

Bei Spinoza zuerst hat die cognitio intuitiva ihre Würdigung gefunden, und alle absolut wahre Erkenntnis wird bei ihm auf diese zurückgeführt. Schopenhauer, der wie Spinoza alle Gemeinbegriffe als subjektiven Ursprunges bezeichnet, die an sich keine Realität haben, stellt gleichfalls die intuitive Erkenntnis als die höchste Erkenntnis hin, indem er sie als Contemplation"*) bezeichnet, welche sich aber in ihrem Wesen mit der cognitio tertii generis sive intuitiva Spinozas deckt, auf welchen auch Schopenhauer bei der Erörterung dieser höchsten Art der Erkenntnis hinweist (ibid.).

Die cognitio intuitiva oder die Contemplation ist diejenige Erkenntnis, in der das All in seinem wahren Wesen erscheint, nämlich in seiner All-Einheit. Die scheinbar zeitlich und räumlich getrennten Dinge verschmelzen zu einem All-Einen.

Das scheinbar vom Subjekt getrennte Objekt erscheint hier in seiner Zusammengehörigkeit zum Subjekte; und der Mensch sieht sich in diesem Zustande mit der ihn umgebenden Aussenwelt als ein einziges Wesen. Es ist das die in der Schopenhauerschen Philosophie — wie wir weiter sehen werden —

*) In seinen Entwicklungsjahren gebraucht er mit Vorliebe dafür den Ausdruck „Reines Subjekt der Erkenntnis". Vgl. IV, S. 22 ff.

wichtige Lehre von der Phänomenalität von Subjekt und Objekt, die sich schon — wie Schopenhauer richtig erkannt hat — bei Spinoza angedeutet findet. Da Schopenhauer in seiner Erkenntnistheorie den Kantischen transcendentalen Idealismus anerkennt, nachdem Raum und Zeit nur subjektive Anschauungsformen sind und den Dingen an sich nicht anhaften, so war es ihm leicht, seine Lehre von der Phänomenalität von Subjekt und Objekt, die nur in der Contemplation erkannt werden kann, erkenntnistheoretisch begründen zu können.

Dagegen ist bei Spinoza — bei dem überhaupt die erkenntnistheoretische Seite seiner Philosophie nicht stark ausgebildet war — die Lehre von der Phänomenalität von Subjekt und Objekt nicht erörtert, trotzdem er sie in seiner Lehre von der cognitio intuitiva der alleinen Substanz dunkel angedeutet hat. „Spinoza" — sagt Schopenhauer — „der mit der Sache nicht aufs Reine und daher nicht zu deutlichen Begriffen gekommen war, hatte dennoch die nothwendige Beziehung zwischen Objekt und Subjekt als eine ihnen so wesentliche, dass sie durchaus Bedingung der Denkbarkeit ist, sehr wohl verstanden und sie deshalb als eine Identität der erkennenden und ausgedehnten Substanz dargestellt", III, 46.

§ 2. Erkenntnisgrund und Realgrund.

Der Hauptgrund, warum Spinoza so grossen Wert auf die Demonstration gelegt hat, war wie wir oben (Seite 10 f.) gesehen haben, die Verwechslung der ratio und causa oder des Erkenntnisgrundes und Realgrundes, welche sich wie ein roter Faden durch die ganze Philosophie Spinozas zieht. Schon im Begriffe „Substanz", von dem aus Spinoza seine ganze Philosophie konstruiert, nach welchem der bloss begrifflich definierten alleinen Substanz schon Realität zukommt, liegt eine Verwechslung von ratio und causa.

Die Verwechslung von Erkenntnisgrund und Realgrund bildete die Grundlage des von Anselmus begründeten und von Cartesius weiter entwickelten ontologischen Beweises, und ward auch späterhin die formelle Grundlage des Substanzbegriffes Spinozas. „Übrigens und namentlich in formeller Hinsicht“ — sagt Schopenhauer — „beruht jenes Ausgehen des Spinoza vom Begriff der Substanz auf dem falschen Grundgedanken, den er von seinem Lehrer Cartesius und dieser von Anselmus von Canterbury übernommen hatte, dass nämlich jemals aus der essentia eine existentia hervorgehen könne, d. h. dass aus einem blossen Begriff ein Dasein sich folgern lasse, welches demgemäss ein nothwendiges sein würde, oder mit andern Worten, dass vermöge der Beschaffenheit oder Definition einer bloss gedachten Sache es nothwendig werde, dass sie nicht mehr eine bloss gedachte Sache, sondern wirklich vorhanden sei: Cartesius hatte diesen falschen Grundgedanken angewandt auf den Begriff des ens perfectissimum, Spinoza aber nahm den der Substanz oder causa sui (welches letztere eine contradictio in adiecto ausspricht), man sehe seine erste Definition, die sein *πρῶτον ψεῦδος* ist, am Eingange der Ethik und prop. 7 des ersten Buches. Der Unterschied der Grundbegriffe beider Philosophen besteht beinahe nur im Ausdruck: dem Gebrauche derselben aber als Ausgangspunkte also als Gegebener, liegt bei einem wie beim andern die Verkehrtheit zu Grunde, aus der abstrakten Vorstellung die anschauliche entspringen zu lassen, während in Wahrheit alle abstrakte Vorstellung aus der anschaulichen entsteht und daher durch diese begründet wird. Wir haben also hier ein fundamentales *ὕστερον πρότερον*“. IV, 90—91.

Die so durch Verwechslung des Erkenntnis- und Realgrundes gewonnene Substanz ist nach Spinoza 1. Ursache ihrer selbst (causa sui), da sie sonst, wenn von einem andern Wesen verursacht, ihre Eigenschaft als selbständige absolut freie Substanz einbüssen würde, und 2. Ursache aller Dinge der Aussenwelt (causa rerum), da sie das All in sich umfasst.

Um diese beiden Hauptmomente der Spinozistischen Substanz, nämlich ihre Eigenschaft als causa sui und causa rerum beweisen zu können, musste Spinoza die Verwechslung der ratio und causa vornehmen, nämlich an Stelle des Erkenntnisgrundes den Realgrund setzen, um auf diese Weise der aus der Definition der Substanz bloss logisch notwendig sich ergebenden Eigenschaften als causa rerum und causa sui realen Wert zu geben.

Schopenhauer sucht im achten Paragraph seiner Schrift: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“, den wir hier im folgenden anführen werden, nachzuweisen, dass thatsächlich Spinoza in seiner Behandlung der beiden Punkte seiner Substanz als causa rerum und als causa sui eine Verwechslung des Erkenntnis- und Realgrundes sich zu schulden kommen liess. Wir wollen hier zuerst die erste Hälfte des § 8 der oben genannten Schrift, die die Kritik des Begriffes causa rerum bei Spinoza enthält, zitieren:

„Obgleich Spinozas Philosophie hauptsächlich im Negieren des von seinem Lehrer Cartesius aufgestellten zwiefachen Dualismus nämlich zwischen Gott und Welt und zwischen Seele und Leib besteht, so blieb er ihm doch völlig getreu in der oben nachgewiesenen Verwechslung und Vermischung des Verhältnisses zwischen Erkenntnisgrund und Folge mit dem zwischen Ursache und Wirkung; ja er sucht aus derselben, für seine Metaphysik, womöglich noch grössere Vorteile zu ziehen, als sein Lehrer für die seinige daraus gezogen hatte; denn die besagte Verwechslung ist die Grundlage seines ganzen Pantheismus geworden.“

„In einem Begriffe nämlich sind alle seine wesentlichen Prädikate enthalten, implicite; daher sie, durch bloss analytische Urtheile, sich explicite aus ihm entwickeln lassen: die Summe dieser ist seine Definition. Diese ist daher von ihm selbst, nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach, verschieden; indem sie aus Urtheilen besteht, die alle in ihm mitgedacht sind, und daher in ihm ihren Erkenntnisgrund haben, sofern sie sein Wesen darlegen. Diese können demnach angesehen werden als die Folge jenes Begriffes,

als ihres Grundes. Dieses Verhältnis eines Begriffs zu dem in ihm gegründeten und aus ihm entwickelbaren analytischen Urteilen ist nun ganz und gar das Verhältnis, welches Spinozas sogenannter Gott zur Welt, oder richtiger, welches die einzige und alleinige Substanz zu ihren zahllosen Accidenzien hat (Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth. I, pr. 11. — Deus, sive omnia Dei attributa). Es ist aber das Verhältnis des Erkenntnisgrundes zu seiner Folge, statt dass der wirkliche Theismus (der des Spinoza ist bloss ein nomineller) das Verhältnis der Ursache zur Wirkung annimmt, in welchem der Grund von der Folge, nicht, wie in jenem, bloss der Betrachtungsart nach, sondern wesentlich und wirklich, also an sich selbst und immer, verschieden und gehemmt bleibt. Denn eine solche Ursache der Welt, mit Hinzufügung der Persönlichkeit, ist es, die das Wort Gott, ehrlicherweise gebraucht, bezeichnet. Hingegen ist ein ungewöhnlicher Gott eine contradictio in adiecto. Indem nun aber Spinoza auch in dem von ihm aufgestellten Verhältnisse das Wort Gott für die Substanz beibehalten wollte, und solche sogar ausdrücklich die Ursache der Welt benannte, konnte er dies nur dadurch zu stande bringen, dass er jene beiden Verhältnisse, folglich auch den Satz vom Erkenntnisgrunde, mit dem der Kausalität ganz und gar vermischte. Dies zu belegen bringe ich von unzähligen, nur folgende Stelle in Erinnerung. Notandum, dari necessario unius cuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. Denique notandum hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere) vel debere extra ipsam dari. (Eth. P. I. prop. 8 schol. 2). Im letztern Fall meint er eine wirkende Ursache, wie sich dies aus dem folgenden ergiebt; im erstern hingegen einen blossen Erkenntnisgrund; er identifiziert jedoch beides und arbeitet dadurch seiner Absicht, Gott mit der Welt zu identifizieren, vor. Einen im Innern eines gegebenen Begriffes liegenden Erkenntnisgrund mit einer von aussen wirkenden Ursache zu verwechseln und dieser gleichzustellen, ist überall sein Kunstgriff, und vom Cartesius hat er ihn gelernt. Als Belege dieser Verwechslung führe ich noch folgende Stellen an: Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent. (Eth. P. I, prop. 16.) Zugleich aber nennt er Gott überall die Ursache der Welt. Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, exprimit, ibid. prop. 36 demonstr."

„Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens, ibid. pr. 18. — Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae, ibid. prop. 25. — Eth. P. III, prop. 1. demonstr. heisst es: ex data quacunque idea aliquis effectus necessario sequi debet. Und ibid. prop. 4. Nulla res nisia causa externa potest destrui. — Demonstr. Definitio cuiuscunque rei, ipsius essentiam (Wesen, Beschaffenheit zum Unterschied von existentia, Dasein) affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in cadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. Dies heisst: weil ein Begriff nichts enthalten kann, was seiner Definition, d. h. der Summe seiner Prädikate widerspricht, kann auch ein Ding nichts enthalten, was Ursache seiner Zerstörung werden könnte. Diese Ansicht wird aber auf ihren Gipfel geführt in der etwas langen, zweiten Demonstration der elften Proportion, woselbst die Ursache, welche ein Wesen zerstören oder aufheben könnte, vermischt wird mit einem Widerspruch, den die Definition desselben enthielte, und der sie deshalb aufhöbe. Die Notwendigkeit, Ursache und Erkenntnisgrund zu confundieren, wird hiebei so dringend, dass Spinoza nie causa oder auch ratio allein sagen darf, sondern jedesmal ratio seu causa zu setzen genötigt ist, welches daher hier, auf einer Seite, achtmal geschieht, um den Unterschleif zu decken. Dasselbe hatte schon Cartesius in dem oben angeführten Axiom gethan". III, 25—27.

Schopenhauer hat bisher zu beweisen sich bemüht, dass im

Begriffe causa rerum, d. h. das Verhältnis Gottes zur Welt, eine Verwechslung des Erkenntnis- und Realgrundes vorliegt. Der folgende Teil § 8, den wir bald zitieren, führt zur Kritik des Spinozistischen Begriffes causa sui, d. h. Gott als Ursache seiner selbst; in welchem Schopenhauer nachzuweisen sucht: dass wie im Begriffe causa rerum, so auch hier im Begriffe causa sui, eine Verwechslung des Erkenntnis- und Realgrundes vorliegt.

„So ist denn Spinozas Pantheismus eigentlich nur die Realisation des ontologischen Beweises des Cartesius. Zunächst adoptiert er den oben angeführten ontotheologischen Satz des Cartesius: ipsa naturae Dei immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum: statt Deus sagt er (im Anfang) stets substantia, und nun schliesst er: substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia causa sui. (Eth. S I, prop. 7.) Also durch dasselbe Argument, womit Cartesius das Dasein Gottes bewiesen hatte, beweist er das absolut notwendige Dasein der Welt, — die also keines Gottes bedarf. Dies leistet er noch deutlicher im 2. Scholio zur 8. Proposition: Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet eius definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola eius definitione debet ipsius existentia concludi. Diese Substanz ist aber bekanntlich die Welt. — Im selben Sinne sagt die Demonstration zur Prop. 24: Id, cuius natura in se considerata (d. i. Definition) involvit existentiam, est causa sui".

„Was nämlich Cartesius nur ideal, nur subjektiv, d. h. nur für uns, nur zum Behuf der Erkenntnis, nämlich des Beweises des Daseins Gottes, aufgestellt hatte, das nahm Spinoza real und objektiv, als das wirkliche Verhältnis Gottes zur Welt. Beim Cartesius liegt im Begriffe Gottes die Existenz und wird also zum Argument für sein wirkliches Dasein; beim Spinoza steckt Gott selbst in der Welt. Was demnach beim Cartesius blosser Erkenntnisgrund war, macht Spinoza zum Realgrund; hatte jener im ontologischen Beweise gelehrt, dass aus der essentia Gottes seine existentia folgt, so macht dieser daraus die causa sui und eröffnet dreist seine Ethik mit; per causam sui intelligo id, cuius essentia (Begriff), involvit existentiam; — taub gegen den Aristoteles, der ihm zuruft: *το δ᾽ ειναι ουκ ουσιά ουδενι!* Hier haben wir nun die handgreiflichste Verwechslung des Erkenntnisgrundes mit der Ursache. Und wenn die Neospinozisten (Schellingianer, Hegelianer etc.), gewohnt, Worte für Gedanken zu halten, sich oft in vornehm andächtiger Bewunderung über dieses causa sui ergehen; so sehe ich meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adiecto, ein Vorher was Nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Kausalkette abzuschneiden, ja, ein Analogon zu jenem Oesterreicher, der, als er, die Agraffe auf seinem festgeschnallten Tschako zu befestigen, nicht hoch genug hinaufreichen konnte, auf den Stuhl stieg. Das rechte Emblem der causa sui ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mitsamt dem Pferde in die Höhe ziehend, und darunter gesetzt: Causa sui".

„Zum Schluss werfe man noch einen Blick auf die propos. 16 des ersten Buches der Ethik, wo aus dem Grunde, dass ex data cuiuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur, gefolgert wird: ex necessitate divinae naturae (d. h. real genommen) infinita infinitis modis sequi debent; unstreitig also hat dieser Gott zur Welt das Verhältnis eines Begriffes zu seiner Definition. Nichtsdestoweniger knüpft sich gleich daran das Corollarium: Deum omnium rerum esse causam efficientem. Weiter kann die Verwechslung des Erkenntnisgrundes mit der Ursache nicht getrieben werden, und bedeutendere Folgen, als hier, konnte sie nicht haben. Dies aber zeugt für die Wichtigkeit des Themas gegenwärtiger Abhandlung". Ibid. 27—29.

„Unbekümmert hierum, (nämlich um die Verwechslung des Causal- und Realgrundes) stellte, nachdem Anselmus von Canterbury in seinem dergleichen Gedankengange die Bahn gebrochen hatte, nachmals Cartesius den Begriff Gottes als einen solchen, der das

Geforderte leistet, auf, Spinoza aber den der Welt als der allein existierenden Substanz, welche danach causa sui wäre, i. e. quae per se est, et per se concipitur, quamobrem nulla alia re eget ad existendum. Dieser so etablirten Welt ertheilt er sodann, honoris causa den Titel Deus, um alle Leute zufrieden zu stellen. Es ist aber eben noch immer derselbe tour de passe-passe, der das logisch Nothwendige für ein real Nothwendiges uns in die Hände spielen will". IV, 133.

Wir sehen, wie Schopenhauer sich bemüht, uns zu beweisen: dass die Spinozistische Substanz, auf der Verwechslung der ratio und causa oder des Erkenntnis- und Realgrundes beruhe; und dass seine Demonstration der Begriffe causa rerum und causa sui, resp. seine Darlegung des Verhältnisses Gottes zur Welt und zu sich selbst, nur durch jene Verwechslung der ratio und causa möglich wurde.

Allein betrachten wir den Begriff causa sui näher, so finden wir, dass ausser dem Umstande, dass er von der Verwechslung der ratio und causa ausgeht, der Begriff causa sui an sich, wenn wörtlich genommen, eine — wie Schopenhauer nicht mit Unrecht bemerkt — contradictio in adiecto ist. „Ich sehe" — sagt Schopenhauer — „meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adiecto, ein Vorher, was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Kausalkette abzuschneiden". III 28. „Causa prima ist eben so gut wie causa sui, eine contradictio in adiecto. Eine erste Ursache ist gerade so undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, wo die Zeit ihren Anfang nahm". Ibid. 51.

Und in der That ist der Begriff, wollte man ihn in seinem gewöhnlichen Wortsinn nehmen, ein Unding; denn um die Ursache seines eigenen Daseins zu sein, musste das Ding schon existieren, bevor es da war, was offenbar unsinnig ist. Es ist deswegen schwerlich anzunehmen, dass Spinoza den Begriff causa sui wörtlich verstanden wissen wollte. Vielmehr ist anzunehmen: dass Spinoza unter dem Begriff causa sui „ursachlos" verstand,

ein Etwas, das keiner Ursache als solcher zu seiner Existenz benötigt, dessen Wesen ausserhalb aller Ursächlichkeit steht, oder dessen Wesen, die notwendige logische Bedingung seiner Existenz in sich selbst trägt;*) in diesem Sinne hat auch Schopenhauer selbst schliesslich die äussere Ursachlosigkeit der Welt aufgefasst. So sagt er II 760: „Denn analog ist bei mir, wie bei Spinoza die Welt aus ihrer inneren Kraft und durch sich selbst da".

Allerdings ergiebt der Begriff causa sui nach seiner wörtlichen Bedeutung etwas Widersinniges; allein es war dies der Fehler Spinozas, dass er manchmal Begriffe gebrauchte, die wörtlich genommen eine ganz andere Bedeutung haben, als er ihnen beigelegt hat. Es ist aber wunder zu nehmen, dass Schopenhauer nicht sogleich eingesehen hat, dass Spinoza unter causa sui etwas ganz anderes verstanden hat, als der gewöhnliche Wortsinn, an den sich Schopenhauer hält, ergiebt.

Andrerseits müssen wir zugeben, dass die von Seiten Schopenhauers gemachten Vorwürfe der stehenden Verwechslung der ratio und causa, oder des Erkenntnis- und Realgrundes bei Spinoza, nicht ungerechtfertigt sind. Es war dies der Fehler der scholastischen Demonstriermethode, von der auch Spinoza nicht frei war, wie es die von Schopenhauer im § 8 seines Werkes „Über den Satz vom Grunde" angeführter Beläge zeigen. Es wurde in allerjüngster Zeit, nicht mit vollem Rechte, der Beweis zu erbringen gesucht:**) dass die Vorwürfe Schopenhauers in diesem Punkte, ungerechtfertigt seien, und dass eigentlich eine Verwechslung des Erkenntnis- und Realgrundes nur in der Ausdrucksweise, aber nicht im eigentlichen Sinne vorliege. Nagel sucht zu beweisen: dass causa immanens bei Spinoza (in dem Satze: Deus est omnium rerum

*) Siehe Ueberweg-Heinze, Grundriss der Gesch. der Philosophie, Bd. III, 1, Seite 112, Anmerkung (Berlin 1896). — Dr. F. Nagel: Über den Begriff der Ursache bei Spinoza und Schopenhauers Kritik desselben: in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. III, Heft II, Leipzig 1898, Seite 265.

**) Dr. F. Nagel, ibid.

causa immanens, non vero transiens), nicht die Bedeutung des Erkenntnisgrundes habe, sondern die inneren chemisch-physikalischen Eigenschaften der Materie bedeute, welche der Substanz als res extensa innewohnen, die aber unerkannt bleiben, wenn zu ihnen nicht eine äussere Ursache, — causa transiens — die sie auslöst, hinzutritt. Es zerfalle somit jede wirkende Ursache in zwei absolut notwendige Faktoren, ohne die eine Wirkung nicht gedacht werden kann, nämlich: in die immanente Ursache, d. h. die spezifisch qualitative Eigenschaft der Materie, und die transiente Ursache, d. h. die von aussen kommende Ursache, die das Erfolgen der Wirkung veranlasst. Spinoza begeht — nach Nagel — den Fehler, die causa transiens, d. h. die äussere Ursache, welche die causa immanens der Körper, d. h. ihre qualitative Eigenschaft auslöst, wenn sie zu ihr hinzutritt und die spezifische Reaktion der Körper bildet, von Gott auszuschliessen, da sie doch ein absolut notwendiger Faktor bei jedem Erfolge ist und infolgedessen auch von Gott kommen muss, wenn es ausser Gott nichts giebt. Es wäre demgemäss — nach Nagel — der Spinozistische Grundsatz: jeder Körper müsse realiter seiner begrifflich gefassten Definition gleich sein, so zu verstehen, dass jeder Körper in seinen Wirkungen seinen ihm innewohnenden qualitativen Eigenschaften, die seinem Wesen angehören und den Inhalt seiner Definition ausmachen, entspreche. Der Fehler der Verwechslung des Erkenntnis- und Realgrundes liege hier nur in der Form, jedoch nicht im eigentlichen Inhalte der Lehre. Allein diese Interpretation des Spinozistischen Begriffes der Ursache, so scharf sie scheinen mag, entspricht doch nicht dem eigentlichen Wesen der Spinozistischen Auffassung derselben. Die Bedeutung der causa immanens als die chemisch-physikalische Eigenschaft der Materie, ist etwas in die Philosophie Spinozas neu Hineingetragenes, welches, wie Nagel selber zugiebt, Spinoza nicht kannte, und das auch aus seiner Ethik nicht zu ersehen ist; Spinoza würde dann auch die causa transiens von Gott unmittelbar nicht ausgeschlossen haben, da sie doch hier eine

ebenso wichtige Rolle spielt, wie die causa immanens, da doch jedes Erfolgen sowohl der causa immanens, als der causa transiens bedürfe. Vielmehr sprechen zahlreiche Stellen in der Ethik Spinozas, unter anderen auch die von Schopenhauer angeführte dafür: dass thatsächlich bei Spinoza eine Verwechslung von ratio und causa vorliegt. Würde übrigens Spinoza den qualitativen Unterschied zwischen ratio und causa in seiner Philosophie auseinandergehalten haben, so würde er ihren Unterschied auch betont haben. Es wäre dies um so nötiger gewesen, als in seiner Zeit, die Verwechslung von ratio und causa allgemein üblich war. Statt aber die Begriffe von ratio und causa streng auseinanderzuhalten, sehen wir Spinoza — wie Schopenhauer im § 8 seiner Dissertation gezeigt hat — dieselben stets verwechseln, und nach Bedarf den einen an Stelle des anderen gebrauchen. Und es entspricht nur der Wahrheit, wenn wir, Schopenhauer zustimmend, urteilen, dass thatsächlich eine Verwechslung von ratio und causa bei Spinoza vorliegt, was sich auch, bei Berücksichtigung der damaligen Methode des Philosophierens, sehr leicht verstehen lässt.

Auf diese Verwechslung von ratio und causa bei Spinoza, wurde Schopenhauer schon während seiner Berliner Studienzeit von Schleiermacher, in dessen Kolleg: über die „Geschichte der Philosophie während der Zeit des Christentums" (Winter 1811/12) aufmerksam gemacht. In einem der auf der königlichen Bibliothek zu Berlin aufbewahrten Kollegienhefte Schopenhauers, das die Aufzeichnung genannter Vorlesung enthält,*) findet sich in dem Abschnitt, in welchem Schleiermacher die Philosophie Spinozas auseinandersetzt, folgende Stelle: „Man hat ihm vorgeworfen, er habe Grund und Ursache verwechselt,**) doch sind sie ihm beide dasselbe, einmal in Gott als realem angesehen, das andere Mal in Gott als idealem angesehen". — Der eigentliche Grund der Verwechslung der ratio und causa liegt in dem onto-

*) Schopenhauers Nachlass, Bd. 5.

**) Schopenhauer schreibt dazu am Rande: „wirklich und absichtlich".

logischen Hauptausgangspunkt des ganzen Systems, indem von der Substanz dogmatisch vorausgesetzt wird, dass deren Essenz die Existenz einschliesst, auf Grund dessen sich diese Verwechslung wie ein roter Faden durch das ganze System zieht. Nicht mit Unrecht bemerkt aber zugleich Nagel, dass mit Aufrechterhaltung des Einwurfes Schopenhauers gegen die Metaphysik Spinozas nach dem Grundsatze des Aristoteles*) *το δ' ειναι ουκ ουσια ουδενι,* d. h. dass aus der essentia sich noch keine existentia ableiten lasse, man die Unmöglichkeit jeder Metaphysik, ja auch der Schopenhauerschen, erklären würde. „Denn ob man nun das Prinzip alles Seienden mit Spinoza Substanz, oder mit Kant unbestimmtes Ding an sich oder mit Fichte absolutes Ich oder mit Schopenhauer Willen, oder noch sonstwie nennt, immer ist es causa prima, und sein Begriff muss die Existenz einschliessen, da sonst nichts existieren würde, wobei es gleichgiltig bleibt, ob man das ausdrücklich sagt wie Spinoza, oder verschweigt wie Schopenhauer". (Im obengenannten Artikel von Nagel, S. 266).

§ 3. Die beiden Attribute der Spinozistischen Substanz. — Die Schopenhauersche Verwechslung vom metaphysischen und erkenntnis-theoretischen Problem (cogitatio — extensio, idea — res).

Die cognitio intuitiva (nach Spinoza), oder die Contemplation (nach Schopenhauer) zeigt uns das Universum in seiner Alleinheit, Unendlichkeit und Ewigkeit. Allein in welcher Form und in welcher Wesensbeschaffenheit stellt sich uns diese All-Einheit da? Spinoza bezeichnet diese Alleinheit als Substanz, welche sich uns in ihren zwei Wesensbeschaffenheiten oder Attributen: Denken (cogitatio) und Ausdehnung (extensio) darstellt. Es sind dies nicht alle Attribute, die die Substanz besitzt, zu ihrem Wesen gehören unendlich viele Attribute; wir vermögen von diesen unendlich vielen nur zwei zu erkennen, nämlich Denken

*) Siehe oben Seite 19.

und Ausdehnung. Die scheinbare Verschiedenheit der psychischen und physischen Welt, existirt nur in unserer Reflexion, im Grunde jedoch sind sie ein und dasselbe, da sie nur zwei verschiedene Seiten ein und derselben Substanz darstellen. „Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur". Eth. II, prop. 7 schol. „Scilicet mens et corpus una eademque res sit, quae iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur". Eth. III, prop. 2 schol. Spinoza hat nur den „von aller Erfahrung, Beweisen und Begrifflichkeiten gleich sehr verlassenen Dualismus und Spiritualismus" geleugnet und deswegen „zunächst den Cartesianischen Gegensatz von Leib und Seele aufheben wollen: auch mag er erkannt haben, dass das empirische Objekt von unserer Vorstellung desselben nicht verschieden ist". IV, 41.

„Spinoza nun aber stellte bereits dem ganzen Cartesianischen Dualismus seine Lehre: Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur entgegen, und zeigte dadurch seine grosse Überlegenheit". IV, 62.

Durch diese Identifizierung der cogitatio und der extensio in der alleinen Substanz hat Spinoza die Schwierigkeit überwunden, die durch den Dualismus entstand, und die Geulinx und Malebranche durch Zuhilfenahme des Occasionalismus, zu beseitigen suchten.

Nach Spinoza sind die einzelnen Vorstellungen (ideae) blosse Modi des Attributes cogitatio, ebenso sind die einzelnen Körper (ideatae) Modi des Attributes extensio. Die Modi der extensio und die Modi der cogitatio sind demnach an sich identisch, da sie doch im Grunde ein und derselben Substanz angehören und in dieser nur Eines bilden. „Hic antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus; nempe quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter quod substantia cogi-

tans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res: sed duobus modis expressa". Eth. II, pr. 7 schol.

Der letzte Satz mit „sic etiam" beginnend, bildet hier einen Folgesatz der im vorhergehenden gelehrten Einheit der Substanz, trotz der Verschiedenheit der Attribute. Spinoza zieht daraus den Schluss, dass das Ausgedehnte und das Vorstellende als Modi der extensio und cogitatio im Grunde, wegen der vorausgesetzten Einheit des Alls, identisch seien. Schopenhauer, der irrtümlich glaubt, dass es sich im Folgesatz „sic etiam" um die erkenntnis-theoretischen Beziehungen zwischen Vorstellung und Objekt handelt, nimmt*) Anstoss an demselben, der nicht als Folge des vorhergehenden Satzes angesehen werden könne und deswegen einer besonderen Ableitung bedürfe.

„Spinoza geht wieder unmittelbar vom Cartesius aus: daher behielt er Anfangs, als Cartesianer auftretend,**) sogar den Dualismus seines Lehrers bei, setzte demnach eine substantia cogitans und eine substantia extensa, jene als Subjekt, diese als Objekt der Erkenntnis. Später hingegen, als er auf eigenen Füssen stand, fand er, dass beide eine und dieselbe Substanz wären, von verschiedenen Seiten angesehen, also ein Mal als substantia extensa, das andere als substantia cogitans aufgefasst. Dies heisst nun eigentlich, dass die Unterscheidung von Denkendem und Ausgedehntem, oder Geist und Körper eine ungegründete, also unstatthafte sei; daher nun nicht weiter von ihr hätte geredet werden sollen. Allein er behält sie insofern immer noch bei, als er unermüdlich wiederholt, dass Beide Eines seien. Hieran knüpft er nun noch, durch ein blosses Sic etiam, dass modus extensionis et idea illius modi una eademque est res (Eth. II, pr. 7 schol.); womit gemeint ist, dass unsere Vorstellung von

*) IV, 20 ff. in seiner Skizze einer Geschichte vom Idealen und Realen.

**) Auf diesen Irrtum Schopenhauers werden wir noch später zurückkommen.

Körpern und diese Körper selbst Eins und Dasselbe seien. Hierzu ist jedoch das Sic etiam ein ungenügender Übergang: denn daraus, dass der Unterschied zwischen Geist und Körper, oder zwischen dem Vorstellenden und dem Ausgedehnten, ungegründet ist, folgt keineswegs, dass der Unterschied zwischen unserer Vorstellung und einem ausserhalb derselben vorhandenen Objektiven und Realen, dieses von Cartesius aufgeworfene Ur-Problem, auch ungegründet sei. Das Vorstellende und das Vorgestellte mögen immerhin gleichartig sein; so bleibt dennoch die Frage, ob aus Vorstellungen in meinem Kopf auf das Dasein von mir verschiedener, an sich selbst, d. h. unabhängig davon, existirender Wesen sicher zu schliessen sei. Die Schwierigkeit ist nicht die, wozu vorzüglich Leibnitz (z. B.: Theodice, Part. I, § 59.) sie verdrehen möchte, dass zwischen den angenommenen Seelen und der Körperwelt, als zweien ganz heterogenen Arten von Substanzen, gar keine Einwirkung und Gemeinschaft Statt haben könne, weshalb er den physischen Einfluss leugnete: denn diese Schwierigkeit ist bloss eine Folge der rationalen Psychologie, braucht also nur, wie von Spinoza geschieht, als eine Fiktion bei Seite geschoben zu werden; und überdies ist gegen die Behaupter derselben, als argumentum ad hominem, ihr Dogma geltend zu machen, dass ja Gott, der doch ein Geist sei, die Körper-Welt geschaffen habe und fortwährend regiere, also ein Geist unmittelbar auf Körper wirken könne. Vielmehr ist und bleibt die Schwierigkeit bloss die Cartesianische, dass die Welt, welche allein uns unmittelbar gegeben ist, schlechterdings nur eine ideale d. h. aus blossen Vorstellungen in unserem Kopf bestehende ist; während wir, über diese hinaus, von einer realen, d. h. von unserem Vorstellen unabhängig daseienden Welt zu urtheilen unternehmen. Dieses Problem also hat Spinoza, dadurch dass er den Unterschied zwischen substantia cogitans und substantia extensa aufhebt, noch nicht gelöst, sondern allenfalls den physischen Einfluss jetzt wieder zulässig gemacht. Dieser aber taugt doch nicht, die Schwierigkeit zu lösen: denn das Gesetz der Kausalität ist

erwiesenermassen subjektiven Ursprungs: aber auch wenn es umgekehrt aus der äusseren Erfahrung stammte, dann würde es eben mit zu jener in Frage gestellten, uns bloss ideell gegebenen Welt gehören; so dass es keinen Falls eine Brücke zwischen dem absolut Objektiven und dem Subjektiven abgeben kann, vielmehr bloss das Band ist, welches die Erscheinungen unter einander verknüpft." IV, 20—22.

Bei genauer Prüfung dieser Einwürfe Schopenhauers gegen Spinoza bemerken wir, dass dieselben nur infolge eines Missverständnisses von Seiten Schopenhauers entstanden sind. Die Ursache hiervon war eine von Seiten Schopenhauers irrtümliche Verflechtung des metaphysischen Problems vom Verhältnis des Seelischen zum Leiblichen (cogitatio et extensio) mit dem erkenntnistheoretischen Problem vom Verhältnis von Vorstellung und Objekt (idea et res).

Spinoza ist auf das erkenntnistheoretische Problem vom Verhältnis unserer Vorstellung zu dem ausser uns liegenden Objekt, wenn er dieses auch vorübergehend berührt, nie näher eingegangen; wie überhaupt die erkenntnistheoretische Seite der Spinozistischen Philosophie nicht ganz ausgebildet ist. Die Hauptstärke Spinozas lag auf dem Gebiete der Metaphysik. Die Lehre von der metaphysischen Einheit des Seelischen und Leiblichen war der Kardinalpunkt der Philosophie Spinozas, der er seine ganze Aufmerksamkeit schenkte; wogegen er das erkenntnistheoretische Problem des Verhältnisses von Vorstellung und Objekt gar nicht näher in Betracht zog. Wenn nun Spinoza von dem von Schopenhauer angeführten Satze aus Eth. II, 7 schol., worin er sagt: „substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur" auf den Folgesatz übergeht, der lautet: „Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa", so hat er hier nicht, wie Schopenhauer fälschlich meint, die erkenntnistheoretische Identität von Vorstellung und Objekt behauptet,

sondern ist noch immer im metaphysischen Probleme geblieben, und unter den Worten: „modus extensionis et idea illius modi una eademque est res" versteht Spinoza die metaphysische Einheit des modus extensionis mit dem modus cogitationis, in ihrer Eigenschaft als Modi der beiden Attribute: cogitatio und extensio, die an sich metaphysisch nur eines bilden.

Schopenhauer übersah nur, dass es sich hier sowohl im Vordersatz als auch im Folgesatz einzig und allein um das metaphysische Verhältnis von Leiblichem und Seelischem handelt, indem er, vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte ausgehend — welchen er als Schüler Kants in die Spinozistische Philosophie hineintrug — im Folgesatz „sic etiam": die erkenntnistheoretische Einheit von Vorstellung und Objekt (idea und res) behauptet zu sehen glaubt, von der aber dort in Wirklichkeit keine Rede ist. Schopenhauer glaubt im Rechte zu sein, wenn er Spinoza vorhält: „Daraus, dass der Unterschied zwischen Geist und Körper oder zwischen dem Vorstellenden und Ausgedehnten, ungegründet ist, folgt keineswegs, dass der Unterschied zwischen unserer Vorstellung und einem ausserhalb derselben vorhandenen Objektiven und Realen..... auch ungegründet ist". IV, 21. In der That handelt es sich aber in der hier von Schopenhauer inkrimierten Stelle aus Spinozas Ethik II, 7 schol. einzig und allein um die metaphysische Einheit der extensio und cogitatio und ihrer Modi. Die Ursache dieser Vorwürfe gegen Spinoza war, wie wir oben gesagt haben, die Verflechtung des metaphysischen Problems vom Verhältnis des Seelischen und Leiblichen (cogitatio et extensio) mit dem erkenntnistheoretischen von Vorstellung und Objekt (idea et res). Diese Verflechtung des metaphysischen Problems mit dem erkenntnistheoretischen hat Schopenhauer — wie wir oben gesehen haben — Leibniz vorgeworfen, während sie bei ihm selbst viel stärker ist.

Der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt, von dem aus Schopenhauer die Philosophie Spinozas behandelt, zeigt sich auch

in seiner Übersetzung der Cogitatio Spinozas, die er überall mit „Vorstellung“ übersetzt, was aber unrichtig ist. Cogitatio ist bei Spinoza nicht Vorstellung, sondern das Seelische. Cogitare ist bei Spinoza identisch mit dem Seelischen überhaupt, da eben das Wesen der Seele im cogitare hauptsächlich besteht.

Ebenso scheint mir der in oben zitierter Stelle gemachte Vorwurf Schopenhauers, dass Spinoza trotz seiner Identifizierung von substantia cogitans und substantia extensa die Schwierigkeit des Dualismus nicht gelöst habe, „sondern allenfalls den physischen Einfluss jetzt wieder zulässig gemacht“, ungerechtfertigt. Bemerkt doch gerade Spinoza bei der Stelle Eth. II. prop. 7 (welche lautet: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum) im Scholion zu derselben Propositio, um der Meinung eines physischen Einflusses vorzubeugen, dass es sich hier um ein und dasselbe Ding handelt, das von zwei Seiten gesehen wird. Wäre hier ein physischer Einfluss zulässig, so müssten substantia extensa und substantia cogitans zwei selbständige und von einander getrennte Substanzen bilden; während doch Spinoza die absolute Einheit der Substanz zu betonen nicht müde wird.

Wir gelangen nun zu einem der schwierigsten und dunkelsten Punkte der Philosophie Spinozas, nämlich zu der Frage, ob die von uns erkannten Attribute der Substanz derselben real inhärieren, die Substanz somit an sich auch ausserhalb unserer Vorstellung extensa und cogitans sei, oder ob die von uns erkannten beiden Attribute im Grunde der Substanz an sich gar nicht zukommen, sondern von uns in dieselbe hineingetragen werden? Im ersten Falle wäre Spinoza ausgesprochener Realist, im zweiten Falle dagegen — um im Kantischen Sinne zu sprechen — transcendentaler Idealist.

In der That sprechen viele Stellen der Ethik Spinozas sowohl für die erste als für die zweite Ansicht. Auch Schopenhauer ist in seiner Beurteilung der Philosophie Spinozas in diesem Punkte uneinig und entscheidet sich, bald für die erste

bald für die zweite Ansicht. Er sieht in Spinoza einerseits den ausgesprochenen Realisten; denn wenn die Attribute der Substanz zukommen, und wir die Dinge thatsächlich als ausgedehnt (ausser uns) und beseelt (in uns) finden, erkennen wir folglich die Dinge, wie sie an sich sind. Andererseits scheinen Schopenhauer manche Stellen der Ethik einen entschieden transcendentalen Idealismus an den Tag zu legen. Wir lassen hier die Worte folgen, in denen sich Schopenhauer ausführlich über diesen Punkt ausspricht:

„Wir haben hier (bei Spinoza) also zuvörderst einen gänzlichen Realismus, sofern das Dasein der Dinge ihrer Vorstellung in uns ganz genau entspricht, indem ja beide Eins sind; demnach erkennen wir die Dinge an sich: sie sind an sich selbst extensa, wie sie auch, sofern sie als cogitata auftreten, d. h. in unserer Vorstellung von ihnen, sich als extensa darstellen. (Beiläufig bemerkt ist hier der Ursprung der Schellingischen Identität des Realen und Idealen.) Begründet wird nun alles Dieses eigentlich nur durch blosse Behauptung. Die Darstellung ist schon durch die Zweideutigkeit des in einem ganz uneigentlichen Sinne gebrauchten Wortes Deus, und auch noch ausserdem, undeutlich; daher er sich in Dunkelheit verliert, und es am Ende heisst: nec impraesentarium haec clarius possum explicare. Undeutlichkeit der Darstellung entspringt aber immer aus Undeutlichkeit des eigenen Verstehens und Durchdenkens der Philosopheme“.

„Die gerügte Dunkelheit in der Lehre des Spinoza entspringt daraus, dass er nicht unbefangen von der Natur der Dinge, wie sie vorliegt, ausging, sondern vom Cartesianismus und demnach von allerlei überkommenen Begriffen, wie Deus, substantia, perfectio etc., die er nun, durch Umwege, mit seiner Wahrheit in Einklang zu setzen bemüht war. Er drückt besonders im zweiten Theil der Ethik, das Beste sehr oft nur indirekt aus, indem er stets per ambages und fast allegorisch redet. Andererseits nun wieder legt Spinoza einen unverkennbaren transcendentalen Idealismus an den Tag, nämlich eine wenn auch nur allgemeine

Erkenntnis der von Locke und zumal von Kant deutlich dargelegten Wahrheiten, also eine wirkliche Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich und Anerkennung, dass nur Erstere uns zugänglich ist. Man sehe Eth. II, prop. 16 mit dem zweiten Corollar; prop. 17 Schol., prop. 18 Schol., prop. 19, prop. 23, die es auf die Selbsterkenntnis ausdehnt; prop. 25, die es deutlich ausspricht, und endlich als résumé das Corollar. zu prop. 29, welches deutlich besagt, dass wir weder uns selbst noch die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, sondern blos wie sie erscheinen. Die Demonstration der prop. 27, P. III spricht, gleich am Anfang, die Sache am deutlichsten aus. Hinsichtlich des Verhältnisses der Lehre Spinozas zu der des Cartesius erinnere ich hier an Das, was ich in der „Welt als Wille u. V.“ Bd. II, Seite 639 (3. Aufl. S. 739)*) darüber gesagt habe. Aber durch jenes Ausgehen von den Begriffen der Cartesianischen Philosophie ist nicht nur viel Dunkelheit und Anlass zum Missverstehen in die Darstellung des Spinoza gekommen; sondern er ist dadurch auch in viele schreiende Paradoxien, offenbare Falschheiten, ja Absurditäten und Widersprüche gerathen, wodurch das viele Wahre und Vortreffliche seiner Lehre eine höchst unangenehme Beimischung von schlechterdings Unverdaulichem erhalten hat und der Leser zwischen Bewunderung und Verdruss hin und her geworfen wird. In der hier zu betrachtenden Rücksicht aber ist der Grundfehler des Spinoza, dass er die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen, oder der subjektiven und objektiven Welt, vom unrechten Punkte aus gezogen hat. Die Ausdehnung nämlich ist keineswegs der Gegensatz der Vorstellung, sondern liegt ganz innerhalb dieser. Als ausgedehnt stellen wir die Dinge vor, und sofern sie ausgedehnt sind, sind sie unsere Vorstellung: ob aber unabhängig von unserem Vorstellen, irgend etwas ausgedehnt, ja überhaupt irgend etwas vorhanden sei, ist die Frage und das ursprüngliche Problem. Dieses wurde später durch Kant, soweit unleugbar richtig, gelöst, dass die Ausdehnung oder Räumlichkeit, einzig und allein in der Vorstellung liege, also dieser anhänge, indem der ganze Raum die blosse Form derselben sei, wonach denn unabhängig von unserem Vorstellen kein Ausgedehntes vorhanden sein kann, und auch ganz gewiss nicht ist. Die Durchschnittslinie des Spinoza ist demnach ganz in die ideale Seite gefallen, und er ist bei der vorgestellten Welt stehen geblieben: diese also, bezeichnet durch ihre Form der Ausdehnung, hält er für das Reale, mithin für unabhängig vom Vorgestelltwerden, d. h. an sich, vorhanden. Da hat er denn freilich Recht zu sagen, dass Das, was ausgedehnt ist, und Das, was vorgestellt wird, — d h. unsere Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst, — Eines und Dasselbe sei (P. II, pr. 7 schol.). Denn allerdings sind die Dinge nur als Vorgestellte ausgedehnt und nur als Ausgedehnte vorstellbar: die Welt als Vorstellung und die Welt im Raume ist una eademque res: dies können wir ganz und gar zugeben. Wäre nun die Ausdehnung eine Eigenschaft der Dinge an sich; so wäre unsere Anschauung eine Erkenntnis der Dinge an sich: er nimmt es auch so an, und hierin besteht sein Realismus. Weil er aber diesen nicht begründet, nicht nachweist, dass unserer Anschauung einer räumlichen Welt eine von dieser Anschauung unabhängige räumliche Welt entspricht; so bleibt das Grundproblem ungelöst. Dies aber kommt eben daher, dass die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen, dem Objektiven und Subjektiven, dem Ding an sich und der Erscheinung, nicht richtig getroffen ist: vielmehr führt er, wie gesagt, den Schnitt mitten durch die ideale, subjektive, erscheinende Seite der Welt, also durch die Welt der Vorstellung, zerlegt diese in das Ausgedehnte oder Räumliche und unsere Vorstellung von demselben und ist dann sehr bemüht zu zeigen, dass Beide nur Eines sind; wie sie es auch in der That sind. Eben weil Spinoza ganz auf der idealen Seite der Welt bleibt, da er in dem zu ihr gehörigen Ausgedehnten schon das Reale zu finden vermeinte, und wie ihm demzufolge die anschauliche Welt das einzig Reale ausser

*) In der Grisebachschen Ausgabe, Seite 761.

uns und das Erkennende (cogitans) das einzige Reale in uns ist". IV, 22—25.

Die hier von Schopenhauer aufgeworfene Frage, ob wir nämlich bei Spinoza mit einem ausgesprochenen Realismus oder mit einem transcendentalen Idealismus zu thun haben, ist, wie schon oben erwähnt, in der Spinozistischen Philosophie, einer der schwierigsten Punkte der trotz scharfsinniger Untersuchungen und Interpretationen (Hegel, Erdmann, Trendelenburg, Thomas, Fischer) bis heute noch nicht geklärt ist.

Es ist aber ganz und gar verfehlt, die Philosophie Spinozas, wie Schopenhauer einmal thut, als einen „gänzlichen Realismus" hinzustellen. Denn um einen gänzlichen Realismus zu haben, müssten wir die Substanz nach allen ihren Realitäten oder wenigstens viele derselben erkennen, während wir doch von den unendlich vielen Realitäten oder Attributen nur zwei erkennen, von welchen es auch noch nicht ausgemacht ist, ob ihnen Realität zukomme; ja wir sehen Schopenhauer sogar bald bei Spinoza einen „unverkennbaren transcendentalen Idealismus" vorfinden, für dessen Bestätigung er die Belege bringt, und diese Behauptung an einer andern Stelle noch einmal wiederholen, indem er sagt: „Schon Kanten zufolge also ist das rein objektive, von unserem Vorstellen und dessen Apparat unabhängige Wesen der Dinge, welches er das Ding an sich nennt, also das eigentliche Reale, im Gegensatz des Idealen, ein von der sich uns anschaulich darstellenden Gestalt ganz und gar Verschiedenes, dem sogar, da es von Raum und Zeit unabhängig sein soll, eigentlich weder Ausdehnung noch Dauer beizulegen ist; obwohl es allen Dem was Ausdehnung und Dauer hat, die Kraft dazusein ertheilt. Auch Spinoza hat die Sache im Allgemeinen begriffen, wie zu ersehen aus Eth. P. II, prop. 16 mit dem 2. Coroll., auch prop. 18 Schol." IV, 107.

Es ist aber andererseits ebenso unsicher zu behaupten, dass Spinoza transcendentaler Idealist gewesen sei, wie es unsicher war, ihn als ausgesprochenen Realisten hinzustellen, da ebenso wie es Stellen giebt, die gegen die Realität der Attribute sprechen

es ebenso Stellen giebt, die ihre Realität behaupten, z. B.: Eth. I, prop. 4, Demonstratio prop. 9 u. s. w.

Es ist aber doch nicht zu übersehen, dass wenn wir den Attributen absolute Realität zuschreiben, wir dadurch den Kardinalpunkt der spinozistischen Philosophie, nämlich die absolute Einheit des Alls aufheben müssen, da eine Alleine Substanz mit vielen unter einander getrennt und real an sich existierenden Attributen logisch nicht zu vereinen ist. Selbst Kuno Fischer, der eifrigste Verfechter der objektivistischen Deutung der Attribute bei Spinoza, giebt zu, dass dieselbe nur dem Wortlaute Spinozas entspricht, wogegen sie der Konsequenz der ganzen Grundlage des monistischen Systems Spinozas völlig zuwiderläuft.

Schopenhauer hat auch nicht Unrecht, wenn er, vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus, in der oben zitierten Stelle, Spinoza den Vorwurf macht, dass er fälschlich dem Modus der Ausdehnung den Modus der Vorstellung gegenüberstellt, da ersterer nur für den letzteren und in demselben existiert, welchen Vorwurf Schopenhauer nochmals wiederholt: „Im zweiten Buche (der Ethik) legt er (Spinoza) die zwei Modi seiner allgemeinen Substanz dar als Ausdehnung und Vorstellung (extensio et cogitatio), welches eine offenbar falsche Eintheilung ist, da die Ausdehnung durchaus nur für und in der Vorstellung da ist, also dieser nicht entgegenzusetzen, sondern unterzuordnen war". IV, 91.

„Er (Spinoza) lehrt besonders, dass das Eine bestehende Wesen zwei Formen seiner Erscheinung habe, Ausdehnung und Denken, worunter er Vorstellen versteht; sah aber nicht ein, dass die Ausdehnung selbst zur Vorstellung gehört, daher nicht der Gegensatz sein kann". N II, 49.

In diesem letzten Vorwurfe ist Schopenhauer ganz im Rechte; allein es ist dennoch unrichtig, wenn Schopenhauer bei der ersten Besprechung dieses Vorwurfes in der oben zitierten Stelle (Seite 33 f) behauptet, dass dadurch, dass Spinoza die Vorstellung

der Ausdehnung entgegensetzt, schon eine falsche „Durchschnittslinie“ zwischen Idealem und Realem — oder mit Kant zu sprechen — zwischen Erscheinung und Ding an sich gezogen habe. Die „Durchschnittslinie“ Spinozas zwischen Realem und Idealem fällt somit nach Schopenhauer zwischen Ausdehnung und Vorstellung. Dieses ist insofern unrichtig, als bei Spinoza die „Durchschnittslinie“ zwischen Idealem und Realem — wenn überhaupt bei Spinoza von einem erkenntnistheoretischen Gegensatz von Idealem und Realem gesprochen werden kann — nicht zwischen extensio und cogitatio, sondern zwischen natura naturans und natura naturata, d. h. zwischen der Substanz und ihren Modis fällt, wobei aber zwischen beiden Attributen ihrem Werte nach kein Unterschied gemacht wird, sondern beiden qualitativ gleicher Wert zukommt. Entweder sie fallen beide ins Reale oder beide zugleich ins Ideale. Stellen wir uns auf seiten der objektivistischen Deutung der Attribute, dann gehören beide sowohl extensio als cogitatio ins Reale; wenn wir uns dagegen auf die Seite der subjektivistischen Deutung der Attribute stellen, dann gehören beide ins Ideale, wobei die Substanz an sich, d. h. die natura naturans für uns gänzlich unerkennbar bliebe. Wir haben schon oben gesehen, dass wir in Bezug auf diesen letzten Punkt keine Klärung zu finden vermögen; allein das steht fest, dass Spinoza die „Durchschnittslinie“ zwischen Realem und Idealem oder zwischen Ding an sich und Erscheinung, nicht zwischen extensio und cogitatio gezogen hat, wie Schopenhauer meint, sondern zwischen natura naturans und natura naturata, wobei beiden Attributen gleicher Wert zukomme, entweder realer oder idealer; je nach der Deutung derselben.

Schopenhauer erkennt an, dass Spinoza im Ausgangspunkte seiner Philosophie richtiger als alle früheren Systeme vorging, indem er weder vom Intellekte (Spiritualismus) oder von der Materie (Materialismus) ausgehend sein System aufbaute, sondern richtig erkannte, dass beide dasselbe seien, und eines ohne das andere nicht gedacht werden könne.

„Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, dass der Intellekt und die Materie Korrelata sind, d. h. Eines für das Andere da ist, Beide mit einander stehen und fallen, Eines nur der Reflex des Andern ist, ja, dass sie eigentlich Eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine, was ich hier anticipire — die Erscheinung des Willens, oder D. a. s. ist; dass mithin beide sekundär sind: daher der Ursprung der Welt in keinem von Beiden zu suchen ist. Aber in Folge jenes Verkennens suchten alle Systeme (den Spinozismus etwan ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener Beiden“. II, 25.

Schopenhauer scheint in den Entwicklungsjahren seiner Philosophie, die extensio Spinozas mit seinem Willen als Ding an sich identifiziert zu haben; wogegen er der cogitatio, einen nur subjektiven Wert zuschrieb, und sie seiner Vorstellung gleichsetzte, und glaubte somit in Spinozas extensio und cogitatio seine Welt als Wille und Vorstellung gefunden zu haben. So schreibt er schon 1815 — also in der Entstehungszeit seines Hauptwerkes*) —: „Des Spinoza extensio (sive esse formale) ut attributum Dei ist der Wille und die cogitatio (sive esse objectivum) ut attributum Dei ist die Vorstellung: da aber diese nur die Objektität des Willens ist, d. h. der Wille selbst als Vorstellung, so sind extensio et cogitatio una eademque substantia quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Siehe Eth. Part. II, prop. 7 schol. — Auch ist die natura naturans der Wille und die natura naturata die Vorstellung“. N. IV, 58 (§ 55 vgl. die Anmerkung des Herausgebers dazu ibid. Seite 426).

Das hier Ausgeführte ist, wie schon oben gezeigt wurde, insofern unrichtig, als bei Spinoza die beiden Attribute einander völlig coordiniert und gleichwertig sind. Sie sind beide entweder zugleich real oder zugleich ideal. Schopenhauer scheint

*) Dieses schon früh aus dem Jahre 1815 stammende Zitat, erklärt uns die oben Seite 28f berührte Verwechslung Schopenhauers zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem metaphysischen Problem.

dieses jedoch **später (1832)** *) eingesehen zu haben, und um seine Lehre mit der des Spinoza in Einklang bringen zu können, stellt er sich auf seiten der objektivistischen Deutung der Attribute und findet in der extensio die Materie und in der cogitatio die Vorstellung, die beide nur subjektive Formen der Substanz oder des Dinges an sich bilden. Hierbei erklärt er aber, dass er die Attribute so deute, um Spinoza zu seinen Gunsten auszulegen, und in einer später erfolgten Anmerkung zu der hier folgenden Stelle bemerkt er, dass genau genommen die Attribute bei Spinoza objektivistische Bedeutung hätten.

So schreibt Schopenhauer N. IV, 59: „Man soll jeden Schriftsteller auf die ihm günstigste Weise auslegen: es ist in Hinsicht auf ihn billig, in Hinsicht auf unsere Belehrung nützlich. Daher verstehe ich unter Spinozas Extensio die Materie, und unter seiner Cogitatio die Vorstellung überhaupt**) er sagt ja auch selbst: substantia extensa et substantia cogitans una eademque est substantia, quae iam sub forma extensionis, iam sub forma cogitationis concipitur. Denn es ist auch gleich wahr und auch gleich einseitig zu sagen: „die Welt ist nichts als Vorstellung" — und „die Welt ist nichts als Materie". Diese beiden Ansichten ergänzen einander: und die Einsicht ihrer gegenseitigen Relativität und vereinten Wahrheit scheint mir das Grundapperçu des Spinoza gewesen zu sein, über welches hinaus er aber nicht weit gekommen ist. Eigentlich ist seine Behauptung der Einheit des Geistes und der Materie hauptsächlich eine Opposition gegen Kartesius,

*) Das hier folgende Citat stammt aus den Pandekten vom Jahre 1832. Vergl. N. IV, 426.

**) „Obgleich genau genommen wohl bei Spinoza extensio für ens extensum, und cogitatio für ens cogitans steht, also die denkende und die ausgedehnte Substanz d. i. Geist und Materie verstanden ist". Wie aus dem obigen Zitat und dieser Anmerkung dazu hervorgeht, sieht Schopenhauer ein, dass der Gegensatz von extensio und cogitatio nicht die erkenntnistheoretische Bedeutung hat, die er ihm bisweilen beilegt (Objekt und Subjekt, Reales und Ideales), sondern die metaphysische Bedeutung (Gegensatz von Materie und Geist).

der die Natur der Dinge aus zwei ganz verschiedenen Substanzen bestehen liess, nämlich Geist und Körper: Spinozas Verfahren ist also hierin mehr ein negatives,*) blosses Abweisen eines Irrthums. Hingegen hat Spinoza nie gesagt substantia cogitata et substantia extensa una eademque est — also nie die Schellingsche Identität des Objektiven und Subjektiven, die absurd ist, behauptet. Man kann sich zwar die Materie nicht denken, ohne das erkennende Subjekt; — aber auch dieses nicht, ohne Objekt, und das beharrende Objekt ist Materie". „Nach Allem dem endlich kommt man mit Subjekt und Objekt, oder mit extensio et cogitatio, Vorstellung und Materie, noch durchaus nicht zum Wesen und Kern der Welt, zum Dinge an sich: denn jene beiden zusammen (deren Verhältnis zu einander Kant und Spinoza jeder auf seine Weise aufgeklärt haben) machen erst die Erscheinung aus. Kant kommt daher hier der Wahrheit sehr nahe indem er das Ding an sich aus dem Bereich jener beiden hinwegnimmt und als ein x hinstellt. Spinoza aber begeht seinen grössten Fehler darin, dass er statt der Extensio, den Willen einen modus cogitationis sein lässt, also ihn zur Vorstellung rechnet. Jedoch haben diesen Fehler alle Philosophen begangen: und hier scheide ich mich von ihnen allen". N. IV, 59—60.

Wie wir sehen, sucht Schopenhauer vergebens eine genügende Erklärung für das Wesen der Attribute Spinozas zu finden, wobei sich das Bestreben kenntlich macht, nur der extensio Spinozas im Unterschiede von der cogitatio, die nur subjektiven Wert haben soll, objektiven Wert zuzuschreiben, wodurch aber die Philosophie Spinozas dem Materialismus näher gerückt wird, welche Konsequenz, wie wir später sehen werden, Schopenhauer gezogen hatte und Spinoza sogar als einen unbewussten Materialisten bezeichnet (IV, 89). Allein diese Erklärung kann schon deswegen keine Richtigkeit haben, da bei Spinoza stets den beiden Attributen cogitatio und extensio Gleichwertigkeit zukommt.

*) Auf diesen Punkt kommen wir noch zurück.

Beide haben entweder subjektiven oder objektiven Wert. Wir haben schon oben gesehen, dass die Frage, welcher von beiden ihnen in Wahrheit zukomme, bis heute noch nicht befriedigend beantwortet ist. Der Grund hiervon liegt höchstwahrscheinlich in der philosophischen Beanlagung Spinozas, deren Hauptstärke mehr auf dem Gebiete des metaphysisch Intuitiven, als auf dem der Erkenntnistheorie lag.

Spinoza ist in seiner Behandlung des Seelischen und Leiblichen als cogitatio und extensio, nicht über deren metaphysisches Verhältnis hinausgekommen; ihr erkenntnistheoretisches Verhältnis dagegen als Vorstellung und deren äusseres Objekt als idea und res nicht näher in Betracht gezogen, weswegen auch, wie wir gesehen haben, die Frage nach dem subjektiven oder objektiven Wert der Attribute — da diese Frage in das Gebiet der Erkenntnistheorie fällt — unentschieden geblieben ist.

Schopenhauer, der als Schüler Kants alles durch die Kantische Brille sah und alle Philosophie vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte behandelte, trug das erkenntnistheoretische Problem vom Verhältnis der Vorstellung zu ihrem Objekt auch in die Philosophie Spinozas hinein, wodurch Missverständnisse unvermeidlich wurden. Die Cogitatio, die eigentlich bei Spinoza das „Seelische überhaupt" bedeutet, übersetzt Schopenhauer, wie wir gesehen haben, stets mit „Vorstellung". Er wurde dadurch zu jener mehrfach erwähnten Verwechslung des erkenntnistheoretischen und des metaphysischen Problems (welche Verwechslung zwar auch bei Spinoza angelegt ist, jedoch nicht deutlich von ihm ausgesprochen wurde) geführt, welche seine Darstellung der Spinozistischen Philosophie so schwankend und schillernd macht, wie sie sich so aber auch bei Fichte und Schelling findet.

Kap. II.

Die Urteile Schopenhauers über die Metaphysik Spinozas.

§ 1. Pantheismus, Optimismus und Pessimismus.

In der Erkenntnistheorie fanden wir Schopenhauer mit Spinoza in manchen wesentlichen Punkten in Übereinstimmung. Mit Spinoza sieht Schopenhauer in den Gemeinbegriffen nur etwas aus der anschaulichen Erkenntnis Entstandenes, das uns über das wahre Wesen der Dinge nie wahren Aufschluss geben kann. Eth. II, prop. 40, schol. I, 133. Dagegen legt Schopenhauer mit Spinoza das Hauptgewicht auf die Erkenntnis, welche Spinoza cognitio tertii generis sive intuitiva Eth. II, prop. 40 schol. nennt, und welche Schopenhauer als Contemplation bezeichnet, I, 244—45, die als einzig richtige Erkenntnis uns das wahre Wesen des Alls enthüllt.

Anders aber ist das Verhältnis Schopenhauers zur Spinozistischen Metaphysik. Wenn Schopenhauer auch in der metaphysischen Grundansicht, nämlich in der Alleinslehre, mit Spinoza einverstanden ist, und diese wie jener zum Ausgangspunkt seiner ganzen Philosophie macht, so ist er doch in seiner metaphysischen Weltanschauung und besonders durch seinen strengen Pessimismus geradezu der Antipode der optimistischen Weltanschauung Spinozas. Denn die Wertfrage*) ist wenigstens bei Schopenhauer von der Seinsfrage nicht zu trennen.

Bevor wir aber in diesen Punkt eingehen, ist es geboten, kurz die Hauptpunkte dieser beiden Weltanschauungen zu

*) Nach Ed. v. Hartmann zu trennen als „axiologische" Frage von der rein metaphysischen im engeren Sinn.

skizzieren, damit uns das Verhalten Schopenhauers gegen Spinoza besser verständlich werde. Wir schicken zugleich voraus: dass der Unterschied der Weltanschauungen unserer beiden Denker zugleich das Ausschlaggebende in der Beurteilung der Spinozistischen Ethik seitens Schopenhauers bildet.

In der Wertschätzung der Lust und Freude scheiden sich Optimismus und Pessimismus. Der Optimismus spricht der Lust einen positiven Wert zu, dem Leid einen nur negativen. Das Leid ist dem Optimisten nur die Abwesenheit der Lust oder nur ein kleinerer Grad derselben. Anders schätzt der Pessimismus. Nur das Leid, das in der Welt vorherrscht, hat positiven Wert, wogegen die Lust an sich nur etwas Negatives ist, d. h. die Abwesenheit des Leides bedeutet. — Die erste Ansicht vertritt Spinoza, die letztere Schopenhauer. Bei Spinoza ist alles Gute, jede Freude und Lust positiv, Leid und Schmerz bedeuten nur die Abwesenheit von Freude. In der Natur ist alles vollkommen. Alle Leiden sind etwas Negatives nämlich Abwesenheit von Freude. Wie kommt es nun aber, dass wir so viel Leid und Schmerz in der Welt finden? Spinoza schreibt dies unserer inadaequaten Erkenntnis zu, der Nicht-Einsicht in den inneren Zusammenhang und die absolute Notwendigkeit alles Geschehens. Wir können Betrübnis und Leid nur empfinden, so lange wir die Notwendigkeit alles Geschehens nicht einsehen und glauben, es hätte anders sein können. Dagegen schwindet jede Betrübnis und jedes Leid, wenn wir klar und deutlich einsehen, dass alles aus der Natur Gottes notwendig folgt und dass ein Anders-sein-können völlig ausgeschlossen ist. Eth. V, prop. VI, schol. Der Mensch, der zur wahren Erkenntnis gelangt ist, kann sich beim Anblick dieser Welt nie betrüben: und indem er die All-Einheit der Substanz und ihre Vollkommenheit schaut, überkommt ihn ein Gefühl der ewigen Liebe zu Gott in seiner All-Einheit und absoluten Vollkommenheit, verbunden mit dem Gefühle einer ewigen Freude. Eth. V, prop. XV., prop. XXXIII.

Nur wer zu jener Erkenntnis nicht gelangt ist, kann in der Welt mehr Unvollkommenheit als Vollkommenheit, mehr Leid als Lust entdecken. Dagegen findet derjenige, der zur wahren Erkenntnis gelangt ist, überall wahre Vollkommenheit und infolgedessen überall auch Lust und Freude. Spinoza ist in seiner Weltanschauung Optimist. Ganz anders Schopenhauer.

Im Gegensatz zu Spinoza leugnet Schopenhauer jede Positivität der Freude und Lust auf dieser Welt; wodurch er der Vater des modernen von v. Hartmann weiter entwickelten Pessimismus geworden ist. Das Primäre und absolut Vorhandene auf dieser Welt sind nach Schopenhauer Leid und Schmerz, welchen alle in die Erscheinung getretenen Wesen und vorzüglich die Menschen durch ihre am höchsten stehende intellektuelle Fähigkeit und Sensibilität unterworfen sind. Überall, wo wir uns in der Welt hinwenden, finden und empfinden wir nur namenlose Übel und herzzerreissenden Jammer. Das Leid und der Schmerz sind das Positive und stets Unmittelbare. Alle Befriedigung und alle Lust bedeutet nur die momentane Abwesenheit des Übels und Schmerzes, d. h. Freude und Lust sind bloss negativ und nie positiv. Wir erkennen die Befriedigung der Lust nur mittelbar, nämlich durch die Erinnerung an die kurz vorhergegangenen Leiden. Der negative Charakter der Lust zeigt sich darin, dass, wenn sie lange andauert, wir ihrer gar nicht inne werden, vielmehr tritt bald an ihre Stelle Leid und Kummer, I. § 58 u. s. w.

Dies ist der Differenzpunkt zwischen der Spinozistischen und Schopenhauerschen metaphysischen Weltanschauung, woraus sich trotz ihres gemeinsamen metaphysischen Grundgedankens, nämlich der All-Einheitslehre, die Abneigung Schopenhauers gegen den optimistischen Pantheismus Spinozas erklärt.

Nun wenden wir uns der spezifisch metaphysischen Frage im engeren Sinne zu.

In der Grundansicht seiner Metaphysik, in der Lehre vom All-Einen, das der Veränderung in der Zeit und der Vielheit

nicht unterworfen ist, finden wir Schopenhauer in Übereinstimmung mit Spinoza, und ihm Anerkennung zollen. So sagt Schopenhauer, wenn er von der Phänomenalität der Vielheit und der Veränderung in der Zeit spricht: „Das Wesentliche dieser Ansicht ist alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluss der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenstand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es blosse Accidenzien der allein seienden und bleibenden einzigen Substanz". I, 38.

„Spinoza lehrte, das allein Seiende wäre die ewige Substanz, das Ganze der Welt, auf ewige, nicht auf zeitliche Weise erkannt; sie wäre durch sich selbst und bedürfe keines Anderen als ihrer Ursache; sie blieb sich immer gleich: aber das in der Zeit Entstehende, Vergehende, Bewegliche, Vielfältige, — das wären die blossen Accidenzien jener einer beharrenden Substanz". N. II, 58.

Die Erkenntnis der Einheit des Alls ist eine uralte. Wir finden sie schon bei den Upanischaden, Eleaten, Erigena. Spinoza hat sie zum Ausgangspunkte seiner Philosophie gemacht. „Spinozas Name ist mit ihr identificirt". III, 650.

Kartesius und andere stellten zwar die Lehre vom Dualismus der Substanzen auf. „Spinoza nun aber stellte bereits dem ganzen Cartesianischen Dualismus seine Lehre Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur entgegen, und zeigte dadurch seine grosse Überlegenheit". IV, 62.

Auch Schopenhauer machte die Alleinslehre zum Ausgangspunkte seiner Philosophie, auf die er seine Ethik begründet; nur bezeichnet er den blinden, bewusstlosen Willen als das alleine und innere Wesen aller Dinge. Spinoza dagegen nannte sein alleines Wesen Substanz-Gott, welches den Unwillen Schopenhauers hervorrief, da er darin die Ursache des ganzen pantheistischen Optimismus Spinozas fand.

Mit Recht bemerkt Frauenstädt,*) dass zu den Philosophen

*) Briefe über Schopenhauersche Philosophie. Leipzig 1854, Seite 332.

(Platon, Kant), deren Systeme Schopenhauer in seiner Philosophie vereinigt hat, auch Spinoza gehört, von welchem er das *ἐν και παν* genommen, „Die Einheit und Identität des Weltwesens, nur dass er sich hütete, diese optimistisch Gott zu nennen". Schopenhauer selber sagt: „Das *ἐν και παν*, d. h. dass das innere Wesen in allen Dingen schlechthin Eines und dasselbe sei, hatte, nachdem die Eleaten, Skotus Erigena, Jordan Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt", „meine Zeit bereits begriffen und eingesehen", II, 757 und schliesslich sagt er: „Mit den Pantheisten habe ich nun zwar jenes *ἐν και παν* gemein, aber nicht das *παν θεος*; weil ich über die (im weitesten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerspruch setze". II, 758.

Nunmehr legt Schopenhauer sein Verhältnis zum Pantheismus überhaupt dar. Die Hauptdifferenzen lassen sich auf folgende zwei Punkte reduzieren: 1. Die Pantheisten gehen von einem unbekannten *θεος* aus, der sich nach ihnen in der Welt der Vorstellung manifestiert; Schopenhauer dagegen geht von einem im Selbstbewusstsein schon bekannten Willen aus, der in die Welt der Vorstellung nur per accidens tritt. 2. Bei den Pantheisten ist die Göttlichkeit dieser Welt mit den in letzterer herrschenden Leiden nicht in Einklang zu bringen, während bei Schopenhauer alles Leiden durch die Bejahung des Willens zum Leben erklärt wird. — Sodann schildert Schopenhauer ganz ausführlich sein Verhältnis speziell zum spinozistischen Pantheismus und dem mit demselben Hand in Hand gehenden Optimismus wie folgt:

„Da, in Folge der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie, die Philosophierenden in Deutschland sich fast alle auf den Spinoza zurückwarfen, so dass die ganze unter dem Namen der Nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloss geschmacklos aufgeputzter, in allerlei unverständliches Reden gehüllter und noch sonst verzerrter Spinozismus ist; will ich, nachdem ich das Verhältnis meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem sie zum Spino-

zismus insbesondere steht, bezeichnen. Zu diesem also verhält sie sich, wie das Neue Testament zum alten. Was nämlich das Alte Testament mit dem neuen gemein hat ist derselbe Gott-Schöpfer. Dem analog ist bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer inneren Kraft und durch sich selbst da. Allein beim Spinoza ist seine substantia aeterna, das innere Wesen der Welt, welches er selbst Deus betitelt, auch seinem moralischen Charakter und seinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet, dass Alles vortrefflich gerathen sei, παντα καλα λιαν. Spinoza hat ihm weiter nichts als die Persönlichkeit entzogen. Auch bei ihm also ist die Welt und Alles in ihr ganz vortrefflich und wie es sein soll: daher hat der Mensch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV, pr. 67): er soll eben sich seines Lebens freuen, so lange es währt; ganz nach Koheleth 9, 7—10. Kurz, es ist Optimismus: daher ist die ethische Seite schwach, wie im Alten Testament, ja, sie ist sogar falsch und zum Teil empörend.*) Bei mir hingegen ist der Wille, oder das innere Wesen der Welt, keineswegs der Jehova, vielmehr ist es gleichsam der gekreuzigte Heiland oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es sich entscheidet: demzufolge stimmt meine Ethik auch zur christlichen durchweg und bis zu den höchsten Tendenzen dieser, wie nicht minder zu der des Brahmanismus und Buddhaismus. Spinoza hingegen konnte den Juden nicht los werden; quo semel est imbuta recens servabit odorem. Ganz Jüdisch und im Verein mit dem Pantheismus obendrein absurd und abscheulich zugleich, ist seine Verachtung der Thiere, welche auch er, als blosse Sachen zu unserem Gebrauch, für rechtlos erklärt: Eth. IV, appendix c. 27. Bei

*) Hier folgt bei Schopenhauer als Beleg dieser Behauptung eine Anmerkung, die Zitate aus der Rechtslehre Spinozas enthält, welche Anmerkung wir aber später bei Behandlung der Rechtslehre citieren und erörtern werden.

dem Allen bleibt Spinoza ein sehr grosser Mann". II, 759—61.*)

Schopenhauer ist nicht im Rechte, wenn er bei der Besprechung seines Verhältnisses zum Pantheismus — und somit auch zu Spinoza — betont, dass er von etwas Bekanntem ausgehe, nämlich vom Willen im Selbstbewusstsein und daraus das Unbekannte in der Welt zu erklären suche; während die Pantheisten von etwas Unbekanntem ausgehen, von ihrem θεος die Welt zu erklären suchen. Derselbe Vorwurf trifft auch Schopenhauer selbst, da auch sein Wille als D. a. s. ausserhalb der Grenzen der Erkennbarkeit steht; da er sonst als Objekt der Erkenntnis von unseren Anschauungsformen nicht mehr frei und demgemäss auch nicht das reine Ding an sich sein kann. Wenn sich Schopenhauer zwar auf die unmittelbare Erkennbarkeit des Willens in uns stützt, der hier von der Anschauungsform des Raumes und der alle Sinnesanschauungen vermittelnden Kausalität frei ist, so bleibt dennoch — wie Schopenhauer selber zugiebt — „die Form der Zeit wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt". II, 228.

Es ist somit klar, dass der Wille, von dem aus Schopenhauer als aus etwas Bekanntem das metaphysische Rätsel des Alls lösen will, nicht das reine Ding an sich sein könne, da solches von jeder subjektiven Anschauungsform frei sein muss, während dem „Willen" Schopenhauers noch die Formen „der Zeit wie auch des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt" anhaften; er gehört vielmehr der Welt als Erscheinung an, die uns nie das wahre Wesen der Dinge zeigt.**) Schopenhauer selbst giebt zu, dass das eigentliche Wesen dieses Dinges an sich, das er als Wille erkennt, unserer Erkenntnis nie zugeführt werden könne, weil solche schon „subjektive Anschauungsformen voraussetzt". „Dem-

*) Schopenhauer hat ein besonderes Kapitel über Pantheismus geschrieben (V, 111—114), welches ich aber — da es Spinoza speziell dort nicht berührt — hier nicht zitiere.

**) Siehe R. Haym: Schopenhauer, Berlin 1864, Seite 20 ff.

zufolge lässt, auch nach diesem letzten und äussersten Schritt, sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, dass er sich als Wille darstellt, oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird. Diese Frage ist nie zu beantworten: weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist". II, 229.

„Daher bleibt die Frage, was denn Jenes (das Ding an sich) sein möge, sofern es nicht ins Bewusstsein fällt, d. h. was es schlechthin an sich selbst sei, unbeantwortbar". II, 583.

Es steht somit fest, dass der Vorzug, den Schopenhauer seiner Philosophie zuschreibt, dass dieselbe von etwas Bekanntem ausgehe, gar nicht begründet ist, da sein Ding an sich, das wir als Wille erkennen, ebenso ein unbekanntes X ist wie die Substanz oder der Gott der Pantheisten. Nach Abstraktion aller subjektiven Accidenzien bleibt Schopenhauers Wille als Ding an sich ein wenigstens ebenso an sich Unbekanntes wie die Substanz Spinozas. Schopenhauer aber behandelt seinen Willen als Ding an sich, wie ein gegebenes bekanntes Objekt, vergass aber nebenbei, dass das Charakteristische des Willens als solchen schon subjektiv und nicht empirisch real ist. Auch Zeller*) findet es merkwürdig und widerspruchsvoll, dass Schopenhauer das über allen Erscheinungen Erhabene, nämlich das An sich des Alls „Wille" nennt; zugleich aber auch dasjenige, was wir in der Erscheinung als Willen erkennen, ebenfalls Wille nennt.

Der Hauptangriff Schopenhauers gegen den Pantheismus überhaupt, und gegen Spinoza speziell, richtet sich aber hauptsächlich gegen dessen Optimismus, welcher mit den Leiden und dem Jammer, der in dieser Welt vorherrscht, nach Schopenhauer vollends unvereinbar sei. Der Theismus sucht sich nach

*) Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1875. Seite 886.

Möglichkeit durch mancherlei Ausreden, Theodiceen über diese Schwierigkeit hinwegzuhelfen; „der Pantheismus nun aber ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar". II, 695. Wäre nun — meint Schopenhauer — wie Spinoza lehrt, die Möglichkeit und Wirklichkeit des Alls ein und dasselbe, und die Substanz — Gott ein absolut notwendiges Wesen, so müsste alles uns von selbst einleuchten und alles von selbst eingesehen werden — statt dass wir schon beim ersten Anblick dieser Welt in lauter Verwunderung geraten; am allermeisten angeregt durch den Anblick der Leiden dieser Welt. Ich will Schopenhauer selbst sprechen lassen: „Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphysik, also derjenigen, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat und Philosophie genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Ursprung derselben aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein, indem diese sich dem Intellekt als ein Räthsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlass beschäftigt. Hier nun will ich zuvörderst darauf aufmerksam machen, dass Diesem nicht so sein könnte, wenn die Welt im Spinozischen, in unsern Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus so oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „absolute Substanz", mithin ein schlechthin nothwendiges Wesen wäre. Denn dies besagt, dass sie mit einer so grossen Nothwendigkeit existire, dass neben derselben jede andere, unserem Verstande als solche fassliche Nothwendigkeit wie ein Zufall aussehen müsste: sie wäre nämlich alsdann Etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Dasein dergestalt in sich begriffe, dass, wie, Spinoza eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit desselben ganz und gar Eins wären, dessen Nichtsein daher auch die Unmöglichkeit selbst wäre, also Etwas, dessen Nichtsein, oder Anderssein, völlig undenkbar sein müsste, welches mithin sich so wenig wegdenken liesse, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner wir selbst Theile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer solchen absoluten Substanz wären, welche das Einzige wäre, was, in irgend einem

Sinne, jemals und irgendwo da sein könnte; so müsste unser und ihr Dasein, nebst der Beschaffenheit desselben, weit entfernt, sich uns als auffallend, problematisch, ja, als das unergründliche, uns stets beunruhigende Räthsel darzustellen, sich, im Gegentheil, noch viel mehr von selbst verstehen, als dass zwei mal zwei vier ist. Denn wir müssten gar nicht anders irgend zu denken fähig sein, als dass die Welt sei, und so sei, wie sie ist: mithin müssten wir ihres Daseins als solchen, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, so wenig uns bewusst werden, als wir die unglaublich schnelle Bewegung unsers Planeten empfinden". „Diesem Allem ist nun aber ganz und gar nicht so. Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehen: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewusstsein tritt, je heller und besonnener dieses ist, und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philosophiren geeigneten Köpfen sich zu Platons θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος (mirari, valde philosophicus affectus) steigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe lässt, in seiner ganzen Grösse erfasst. In der That ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewusstsein, dass das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei wie ihr Dasein. Daher also ist die Spinozistische Ansicht derselben als eines absolut nothwendigen Wesens, d. h. als Etwas, das schlechterdings und in jedem Sinn sein sollte und müsste, eine falsche". „Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergiebt sich, dass sie weder Spinozismus noch Optimismus sein darf" II, 197—199. „Die Lehre des Spinoza, dass die Welt die allein mögliche und absolut nothwendige Substanz sei, ist un-

vereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Sein und Wesen" II, 214.

Diesen Einwürfen Schopenhauers, dass die Lehre Spinozas von der absolut notwendigen Substanz nicht richtig sein könne, da dies sonst einem jeden von selbst einleuchten würde, kann entgegengehalten werden, dass bei Spinoza die Verwunderung über das Wesen des Alls nur eine Folge der mangelhaften Erkenntnis ist. Bei Spinoza ist auch alles selbstverständlich, aber nur demjenigen, der zur Erkenntnis des Alls gelangt ist. Unsere Verwunderung über das Wesen des Alls erfolgt, weil wir es nicht erkennen. Dagegen schwindet die Verwunderung, wenn wir zur wahren Erkenntnis gelangt sind. Je mehr Erkenntnis einer erlangt, desto klarer und deutlicher erscheint ihm das Wesen der Welt und desto weniger wundert er sich über den Lauf der Dinge. — Ebenso erscheint bei Schopenhauer alles selbstverständlich, wenn man den Willen als das Ding an sich und dessen Bejahung zum Leben in der Erscheinung erkennt, aus dem sich — nach Schopenhauer — alle Leiden und Qualen erklären; während dies doch dem Menschen, der dies noch nicht erkannt, zu lauter Verwunderung hinreisst!

Wenden wir uns nun zum Hauptpunkte des Schopenhauerschen Einwandes gegen den Spinozistischen Optimismus, nämlich: zur Unvereinbarkeit des pantheistischen Optimismus mit den Leiden dieser Welt. — Der Mangel aller pantheistischen Systeme liegt — nach Schopenhauer — darin, dass ihr All-Gott mit dem auf der Welt bestehenden Leid der sich gegenseitig verzehrenden Individuen, und — da alle Individuen an sich doch demselben Willen angehören — dem sich quasi selbstzerfleischenden All-Einen, nie und nimmer in Einklang zu bringen ist. Deswegen auch ist der Pantheismus Spinozas Schopenhauer unerträglich, da er durch seinen Optimismus mit den Leiden dieser Welt in offenbar krassem Widerspruch steht. Schopenhauer führt aus: „Noch viel unpassender jedoch ist die Ausdrucksweise der sogenannten Pantheisten, deren ganze Philosophie hauptsächlich darin besteht, dass sie das innere, ihnen unbekannte

Wesen der Welt „Gott“ betiteln; womit sie sogar viel geleistet zu haben meinen. Danach wäre denn die Welt eine Theophanie. Man sehe sie doch nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloss dadurch, dass sie einander auffressen, eine Zeitlang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen: wer dies deutlich ins Auge fasst, wird dem Aristoteles Recht geben, wenn er sagt: *ἡ φυσις δαιμονια, ἀλλ' ου θεια εστι* (natura daemonia est, non divina); de divinat. c. 2, p. 463; ja, er wird gestehen müssen, dass einen Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müsste“.

„Ich weiss es wohl, die vorgeblichen Philosophen dieses Jahrhunderts thun es dem Spinoza nach und halten sich hiedurch gerechtfertigt“ II, 410—411.

Die Wahrheit einer jeden Philosophie besteht darin, dass, wenn sie mit der realen Welt verglichen, ohne Rest aufgeht; bei Spinoza aber liess die „Deifikation der Welt keine wahre Ethik zu und war zudem in schreiendem Widerspruch mit den physischen Übeln und der moralischen Ruchlosigkeit dieser Welt. Hier also ist sein Rest“. IV, 89.

„Dass Spinoza überall ausdrücklich und nachdrücklich die laetitia preist und sie als Bedingung und Kennzeichen jeder lobenswerthen Handlung aufstellt, dagegen alle tristitia unbedingt verwirft, obschon sein A. T. ihm sagte: „Es ist Trauern besser denn Lachen, denn durch Trauern wird das Herz gebessert“ (Kohel. 7_4). — Dies alles thut er blos aus Liebe zur Konsequenz: denn ist diese Welt ein Gott; so ist sie Selbstzweck und muss sich ihres Daseins freuen und rühmen, also saute Marquis! semper lustig, nunquam traurig! Pantheismus ist wesentlich und nothwendig Optimismus“. IV, 91—92.

Schopenhauer hat thatsächlich Recht, wenn er sagt, dass jeder Pantheismus Optimismus sein müsse, aber nicht deswegen weil er (pan-) theistisch ist, sondern weil er Monismus ist. Es

war dies in der That eine richtige Konsequenz der im eigentlichen Grunde monistischen Basis des Spinozistischen Systems, dass es optimistisch verstanden sein wollte. Wenn jedoch Schopenhauer Spinoza den Vorwurf macht, dass sein Pantheismus angesichts der in der Welt vorherrschenden Leiden unhaltbar sei, so liesse sich vielleicht der Vorwurf gegen ihn selber und zwar gegen seinen pessimistischen Monismus richten. Giebt doch Schopenhauer selbst zu, dass er zwar nicht das *παν θεος,* so doch das *ἑν και παν* mit den Pantheisten gemein habe. II, 758.

Selbst Frauenstädt,*) einer der eifrigsten und begeistertsten Apostel der Schopenhauerschen Philosophie, erklärt offen: obzwar er als Anhänger der pessimistischen Weltanschauung anerkenne, dass der Pantheismus mit den Leiden dieser Welt nicht zu vereinen sei, er zugleich zugebe, dass dieser Mangel auch dem Monismus Schopenhauers anhafte. Er sagt: „Nun hat Schopenhauer zwar diesem Widerspruch (nämlich dem Widerspruch seiner Alleinslehre mit den Leiden dieser Welt) zu entgehen geglaubt, dass er dem All-Einen den Namen Gott nahm. Aber da er damit nicht den Grundgedanken des All-Einen hat aufgeben wollen, vielmehr sich ausdrücklich zu dem *ἑν και παν* des Pantheismus bekennt, ja sich sogar rühmt, dass seine Philosophie zuerst gezeigt, was dies Eine der Pantheisten sei, so kehrt auch gegen ihn die Frage wieder: Wie kommt das All-Eine Grundwesen dazu, sich in seiner eigenen Erscheinung so zu verneinen und zu bekämpfen, dass daraus jene ungeheuren Übel und entsetzlichen Qualen entstehen, von denen die Welt zu erzählen hat? Wie ist in der Erscheinung des All-Einen Wesens überhaupt Egoismus, die Quelle des Übels möglich?“

Schopenhauer sucht zwar dem Vorwurf aus dem Wege zu gehen, indem er jene Vielheit — vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus — nur der Welt der Erscheinung zuschreibt; wogegen das All-Eine, d. h. der Wille als das Ding an sich von

*) Frauenstädt: Neue Briefe über Schopenhauersche Philosophie, Seite 267.

dieser und von den Leiden gar nicht getroffen wird. — Wie schön diese Rechtfertigung auch klingen mag, so ist sie doch nicht ganz zutreffend und lässt immer noch die Schwierigkeit des Widerspruchs ungelöst, da zuletzt doch die Vielheiten in der Welt der Erscheinung ihren Grund im Willen als Ding an sich haben. — „Wie kommt es — fragt mit Recht Frauenstädt*) — dass das All-Eine sich in jedes Individuum so verliert, dass es in ihm allein zu existieren wähnt und von seiner gleichzeitigen Existenz in allen übrigen nichts weiss, so dass jeder das Dasein und Wohlsein aller Übrigen seinem eigenen rücksichtslos opfert? Dieses Rätsel hat Schopenhauer nicht gelöst". Wir sehen, dass Frauenstädt einen ähnlichen Vorwurf, wie Schopenhauer gegen den Pantheismus Spinozas, gegen Schopenhauer selber richtet. Allein betrachten wir die Sache objektiv, so finden wir, dass die Ansicht der Nichtübereinstimmung der monistischen Metaphysik mit den Leiden dieser Welt sich eher bei ihrer Verbindung mit einer pessimistischen Weltanschauung als mit einer optimistischen ergiebt. Es ist selbstverständlich, dass, wenn wir von einem fertig gegebenen Pessimismus ausgehen, dass dann die Leiden und Qualen dieser Welt die Lust und die Freude zugleich überwiegen; dass dann Schmerz und Jammer das Positive ist, und Lust und Freude das Negative, indem sie nur die Abwesenheit zu ersterem bedeuten.

Wenn wir nun diesen dogmatischen Pessimismus als absolut wahr voraussetzen, ist es selbstverständlich, dass dann sowohl der Pantheismus Spinozas, wie auch der Monismus Schopenhauers, mit den Leiden dieser Welt nicht in Einklang zu bringen ist. Wir können dann unmöglich zugeben, dass dies All-Eine in eine Erscheinung träte, in der es nur Leiden und Qualen (wenn auch als Erscheinung) auszustehen hat.

Wenn wir somit vom Standpunkte des Schopenhauerschen Pessimismus die Verbindung eines Monismus mit der in Überzahl in der Welt herrschenden Leiden betrachten, so erscheint uns diese Verbindung als unmöglich und unbegreiflich. Wenn wir aber vom optimistischen Standpunkt Spinozas das wahre Glück und die hehre Freude, die notwendig aus der wahren und reinen Erkenntnis der ewigen und unendlichen Natur Gottes erfolgt, als das allein wahrhaft Gute und Reale betrachten, Leid und Kummer dagegen gar nicht als real und positiv, sondern als einen Mangel an Gutem infolge der unklaren Erkenntnis ansehen; dann ist der Monismus mit den in der Welt herrschenden Empfindungen, sowohl mit Lust und Freude (als das Positive), als auch mit Leid und Kummer (als das Negative), in keinem Widerspruche.

*) Ibid. Seite 270.

Es kommt uns dann nicht mehr seltsam vor, wie denn das All-Eine vollkommene göttliche Wesen dazu komme, in dieser unvollkommenen Welt sich zu exploicieren, da doch alles Leiden und aller Schmerz an sich gar nichts sind, und nur infolge unserer inadaequaten Erkenntnis zu existieren scheinen. Ein Widerspruch entsteht erst dann, wenn man mit Schopenhauer den Pessimismus als absolute Wahrheit hinstellt und ihn dann mit Monismus zu vereinen sucht.

Wir sehen nun, wie ungerechtfertigt die Vorwürfe Schopenhauers gegen den optimistischen Pantheismus Spinozas sind; da der Widerspruch, den er entdeckt, nur erst dann entsteht, wenn man, wie er gethan, Monismus mit Pessimismus vereint, dagegen ist der Monismus (als Pantheismus) Spinozas mit dessen Optimismus wohl vereinbar.

Der Vorwurf, den Schopenhauer Spinoza macht, dass sein Deus der eigentliche monotheistische Gott sei, ist ebenfalls nicht stichhaltig. Er meint: „Beim Spinoza ist seine substantia aeterna, das innere Wesen der Welt, welches er selbst Deus betitelt, auch seinem moralischen Charakter und seinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet, dass Alles vortrefflich gerathen sei, *παντα καλα*

λιαν. Spinoza hat weiter ihm nichts als die Persönlichkeit entzogen“ II, 760.

Schopenhauer widerlegt diese seine eigene Ansicht selber, indem er an mehreren Stellen, die wir sogleich zitieren werden, erklärt: dass der Deus Spinozas von dem Deus der monotheistischen Religionen toto genere verschieden ist, und mit jenem — ausser dem Namen — nichts gemein habe. Spinoza habe die Bezeichnung Deus für seine Substanz gebraucht, teils, durch seine Vorliebe, althergebrachte Benennungen zu benutzen, teils, aus konventionellen Gründen, um wenigstens den Schein des Theismus zu bewahren, damit seine freien Gedanken nicht zu viel Anstoss erregen. — Schopenhauer sagt: „Spinoza hatte besondere Gründe, seine alleinige Substanz so (Gott) zu benennen, um nämlich wenigstens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Brunos und Vaninis Scheiterhaufen waren noch in frischem Andenken“. „Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt, so ist es gerade nur so, wie wenn Rousseau im Contrat social stets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, dass einst ein Fürst, welcher beabsichtigte, in seinem Lande den Adel abzuschaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle seine Unterthanen zu adeln“ II, 411. „Überhaupt hat Spinoza den grossen Fehler, dass er absichtlich die Worte missbraucht zur Bezeichnung von Begriffen, welche in der ganzen Welt andere Namen führen, und dagegen ihnen die Bedeutung nimmt, die sie überall haben: so nennt er „Gott“ was überall „die Welt“ heisst“ IV, 25—26.

„Eine Schwierigkeit besonderer Art hat Spinoza sich dadurch aufgebürdet, dass er seine alleinige Substanz Deus nannte; da dieses Wort zur Bezeichnung eines ganz andern Begriffs bereits eingenommen war und er nun fortwährend zu kämpfen hat gegen die Missverständnisse, welche daraus entstehen, dass der Leser, statt des Begriffs, den er nach Spinozas ersten Erklärungen bezeichnen soll, immer noch den damit verbindet, den es sonst bezeichnet. Hätte er das Wort nicht gebraucht, so wäre er langer und peinlicher Erörterungen im ersten Buche überhoben gewesen. Aber er that es, damit seine Lehre weniger Anstoss fände; welcher Zweck dennoch verfehlt wurde. So aber durchzieht eine gewisse Doppelsinnigkeit seinen ganzen Vortrag, den man deshalb einen gewissermassen allegorischen nennen könnte; zumal er es mit ein Paar anderen Begriffen auch so hält; wie oben (in der ersten Abhandlung) bemerkt worden“ ibid. 91.

Den vom ontologischen Beweise ausgehenden Substanzbegriff nahm Spinoza auf und „dieser so etablirten Welt ertheilt er sodann, honoris causa, den Titel Deus, um alle Leute zufrieden zu stellen“ ibid. 133.

Deswegen ist „Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus“ ibid. 138. „Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott“ ibid. 139.

„Spinoza, indem er für seine Substanz das Wort Deus braucht, und in der Art, wie er meistens davon redet, ist offenbar absichtlich bemüht, ein durchgängiges Mésentendu in seinem Werk zu unterhalten. Zum Beleg diene beispielsweise Eth. P. I, prop. 33, Schol. 2“.

„Wenn Spinoza seine alleinige Substanz, die Welt, Gott nennt; so ist es gerade so, wie wenn Rousseau im Contrat social, das Volk le prince nennt. Beide gebrauchen den Namen eigentlich, indem sie ihn d e m beilegen, welches bei ihnen an die Stelle d e s s e n tritt, was sie aufgehoben haben. Der Name haftet bei ihnen also an der Stelle, wo ihn Das, was solche zuerst inne hatte, ausscheidend sitzen liess und das dafür Eintretende ihn vorfindet. Es scheint, sie wollten dadurch genau die Stelle bezeichnen, an welche sie das neu Eingeführte setzen, pour qu'on ne s'y trompe pas. Ü b e r h a u p t i s t d e r P a n t h e i s m u s n u r e i n h ö f l i c h e r A t h e i s m u s“ N. IV, 61.

Wir sehen nun, dass, wenn Schopenhauer oben gesagt hat, dass der Deus Spinozas seinem Wesen und Charakter nach der Gott-Schöpfer der monotheistischen Religionen sei, er sich

selber in den hier angeführten Zitaten Lügen straft. Im übrigen ist es klar, wenn man die Philosophie Spinozas objektiv betrachtet, dass der Gott Spinozas vom Gott-Schöpfer der bestehenden monotheistischen Religionen seinem Wesen nach toto genere verschieden ist. — Wie nah sich übrigens Schopenhauer wegen seines monistischen Grundgedankens dem Pantheismus fühlte, geht schon daraus hervor, dass er mit unversöhnlicher Erbitterung gegen die „Philosophieprofessoren" auftritt, weil sie den Pantheismus bald mit „kläglichen Sophismen", bald mit „bombastischen Phrasen" zu bekämpfen suchen. „Kurzum — sagt Schopenhauer — das *Ἓν καὶ πᾶν* war zu allen Zeiten der Spott der Thoren und die endlose Meditation der Weisen" III, 650.

§ 2. Urteile Schopenhauers über Spinozas Verhältnis zum Eleatismus, Materialismus, Cartesianismus und zu Malebranche.

Die Substanz ist, wie wir gesehen haben, bei Spinoza das All-Eine Wesen des Universums. Die einzelnen Körper, wie überhaupt alle Erscheinungen, bilden nur zeitliche und vergängliche Modi dieser all-einen Substanz, welcher allein Ewigkeit zukommt. Einem jeden Ding kommt somit sowohl Zeitlichkeit als Ewigkeit zu. Das Ding ist zeitlich und vergänglich in seiner Eigenschaft als Modus, der vergänglich und unbeständig ist. Ewigkeit dagegen kommt einem jeden Dinge zu, indem es der Substanz angehört. Denn da die Substanz das All umfasst, und es ausser ihr nichts geben kann, so müssen die Dinge in ihrem eigentlichen Wesen der Substanz angehören, und insofern sind sie ewig und unvergänglich. Allein was ist die Substanz Spinozas an sich nach Abzug ihrer Accidenzien?

Schopenhauer glaubt, dass nach Abzug aller Accidenzien von der Substanz Spinozas, die eigentliche Materie zurückbleibt. Das System Spinozas wäre somit — nach Schopenhauer — im eigentlichen Sinne ein materialistisches. „Jener Begriff der Substanz

nun aber, welchen Cartesius, dem Aristoteles getreu, zum Hauptbegriff der Philosophie gemacht hatte, und mit dessen Definition demgemäss, jedoch nach Weise der Eleaten, auch Spinoza anhebt, ergiebt sich, bei genauer und redlicher Untersuchung, als ein höheres, aber unberechtigtes Abstraktum des Begriffs der Materie, welches nämlich neben dieser auch das untergeschobene Kind immaterielle Substanz befassen sollte". IV, 95—96.

„Hätte aber Spinoza nach dem Ursprung jenes Begriffs der Substanz geforscht; so hätte er zuletzt finden müssen, dass dieser ganz allein die Materie ist und daher der wahre Inhalt des Begriffs kein anderer, als eben die wesentlichen und a priori angebbaren Eigenschaften dieser. In der That findet alles, was Spinoza seiner Substanz nachrühmt, seinen Beleg an der Materie, und nur da: sie ist unentstanden, also ursachlos, ewig eine einzige und alleinige und ihre Modifikationen sind Ausdehnung und Erkenntnis: Letztere nämlich als ausschliessliche Eigenschaft des Gehirns, welches materiell ist. Spinoza ist demnach ein unbewusster Materialist: jedoch ist die Materie, welche, wenn man es ausführt, seinen Begriff realisirt und empirisch belegt, nicht die falsch gefasste uud atomistische des Demokritos und der spätern französischen Materialisten, als welche keine andern, als mechanische Eigenschaften hat; sondern die richtig gefasste, mit allen ihren unerklärlichen Qualitäten ausgestattete . . . . . . Diese Methode, den Begriff der Substanz unbesehen aufzunehmen, um ihn zum Ausgangspunkt zu machen, finden wir aber schon bei den Eleaten, wie besonders aus dem Aristotelischen Buche de Xenophane etc. zu ersehen. Auch Xenophanes nämlich geht aus vom *ὄν*, d. i. der Substanz, und die Eigenschaften derselben demonstrirt, ohne dass vorher gefragt oder gesagt würde, woher er denn seine Kenntnis von einem solchen Dinge habe: geschähe hingegen Dieses, so würde deutlich zu Tage kommen, wovon er eigentlich redet, d. h., welche Anschauung es zuletzt sei, die seinem Begriff zu Grunde liegt und ihm Realität ertheilt, und da würde am Ende wohl nur die Materie sich ergeben, als von welcher alles Das gilt, was er

sagt. In den folgenden Kapiteln, über Zeno, erstreckt nun die Übereinstimmung mit Spinoza sich bis auf die Darstellung und die Ausdrücke. Man kann daher kaum umhin anzunehmen, dass Spinoza die Schrift gekannt und benutzt habe; da zu seiner Zeit Aristoteles, wenn auch vom Baco angegriffen, noch immer in hohem Ansehen stand, auch gute Ausgaben, mit lateinischer Version vorhanden waren. Danach wäre denn Spinoza ein blosser Erneuerer der Eleaten, wie Gassendi des Epikur. Wir aber erfahren abermals, wie über die Maassen selten, in allen Fächern des Denkens und Wissens, das wirklich Neue und ganz Ursprüngliche ist". IV, 89—90.

Es gehört nicht in den Rahmen der gegenwärtigen Arbeit, darauf einzugehen, ob und inwiefern Spinoza von den Eleaten beeinflusst worden sei; es genügt aber, wenn wir hier die Worte Kuno Fischers*) anführen, die er in diesem Punkte, über die Ansicht Schopenhauers vom Einfluss der Eleaten auf Spinoza äussert: „So hält er (Schopenhauer) die pseudoaristotelische Schrift, welche früher unter dem Titel: „De Xenophane" angeführt wurde, jetzt richtig „De Melisso" heisst, für echt aristotelisch und die darin befindliche eigentliche Darstellung der Lehre des Zeno für authentisch; es ist ihm gewiss, dass Spinoza die Schrift gelesen haben müsse, aus ihr seine Lehre von der Substanz entlehnt habe und auf diesem Wege der Erneuerer der Eleaten geworden sei. Die Schlussfolgerungen sind Schritt für Schritt bodenlos."

Nicht ganz richtig ist es aber auch, wenn Schopenhauer behauptet, dass die Substanz Spinozas an sich eigentlich die Materie, und dass somit das System Spinozas im eigentlichen Sinne materialistisch sei. Man muss zwar zugeben, dass Spinoza sich manchmal dem Materialismus nähert; aber ausgesprochen materialistisch kann das System Spinozas keinesfalls genannt werden. Wäre die Substanz Spinozas — wie Schopenhauer meint

*) Fischer: Geschichte der neueren Philosophie, Band 8, Seite 427.

— die eigentliche Materie an sich, so könnte das Attribut cogitatio als ihre Wesenheit neben der extensio nicht bezeichnet werden, sondern müsste derselben — wie Schopenhauer auch fälschlich annimmt — „als ausschliessliche Eigenschaft unseres Gehirns, welches materiell ist", als ihr Produkt, untergeordnet werden. Allein bei Spinoza ist, wie wir wissen, die cogitatio nicht ausschliesslich Eigenschaft des Gehirns, sondern überhaupt des ganzen Universums, und somit aller in ihr befindlichen Dinge, mit gradueller Verschiedenheit: „Individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt". Eth. II, prop. 13 schol. Das Attribut cogitatio kommt — nach Spinoza — der ganzen Natur zu, ohne Unterschied zwischen der organischen und der anorganischen Welt. (Es ist derselbe Gedanke der Beseeltheit des Alls, von dem aus später Fechner die Lehre von der Pflanzenbeseelung, Gestirnseelen, Weltseelen entwickelt. Derselbe Gedanke ist es vielleicht auch bei Schopenhauer, wenn er annimmt, dass das eigentliche Wesen der ganzen Natur vom Anorganischen bis zur höchsten Entwickelung des vegetativ organischen Lebens — bis zum Menschen — ein — wenn auch unbewusstes — Wollen sei.)

Wäre nun die Substanz Spinozas — wie Schopenhauer meint — in ihrem eigentlichen Wesen Materie, so durfte Spinoza niemals sagen, dass der ganzen Natur, also auch der anorganischen, die Cogitatio neben der Extensio zukomme, sondern müsste, — wie es thatsächlich die Materialisten konsequent gethan haben, — die Cogitatio als ein von der Extensio (als Materie) hervorgebrachtes bezeichnen, das durch die chemisch-physischen Funktionen des Gehirns entstanden ist. Es wäre dann aber auch ausserdem die Lehre vom universellen Parallelismus bei Spinoza unverständlich, da doch, nach Spinoza, die psychischen und physischen Vorgänge ganz unabhängig von einander sind, und keine Kausalität zwischen ihnen stattfindet; während, wenn man die Materie als das eigentliche Wesen bezeichnet, man die psychischen Vorgänge als Produkt des materiellen Gehirns und als Wirkung der in diesem vorhergegangenen Ursachen betrachten muss.

Wie nah übrigens der Spinozismus dem Idealismus steht, und wie wenig Berührungspunkte, er mit dem Materialismus hat, zeigen folgende Worte Langes:*) „Dass im allgemeinen der Zusammenhang des Spinozismus mit dem Materialismus bedeutend überschätzt wird (sofern man nicht eben den Materialismus mit allen mehr oder weniger verwandten Richtungen in einander fliessen lässt) geht aus dem letzten Kapitel des Abschnittes hervor, in welchem sich zeigt, wie der Spinozismus in Deutschland sich mit idealistischen Elementen verbinden konnte, was der Materialismus niemals gethan hat".

Unhistorisch wie in der Beurteilung des Verhältnisses Spinozas zu den Eleaten, verfährt Schopenhauer in der Beurteilung der historischen Beziehungen Spinozas zu Cartesius und Malebranche; was um so wunderlicher erscheint, als Schopenhauer hier keiner besonderen historischen Studien bedurfte, sondern die Beziehungen zu diesen Philosophen ganz deutlich schon aus ihren Schriften allein ersehen konnte. So z. B. sieht Schopenhauer in Spinoza einen Anhänger der kartesianischen Philosophie bis in seine späteren Jahre Schopenhauer sagt: „Ein beachtenswerter Umstand aber ist es, dass Spinoza zu dieser Einsicht (die Notwendigkeit der menschlichen Handlungen) erst in seinen letzten (die vierziger) Jahren gelangt ist, als er noch Cartesianer war, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12 die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft vertheidigt und sogar im geraden Widerspruch mit dem soeben angeführten Scholio ultimo Partis II, hinsichtlich des Buridanschen Sophismas gesagt hatte: si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo non pro se cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat" III, 456. „Aber um seinen Werth richtig zu schätzen, muss man sein Verhältnis zu Cartesius im Auge behalten. Dieser hatte die Natur in Geist und Materie, d. i. denkende und ausgedehnte Substanz scharf gespalten, und ebenso Gott und Welt im völligen Gegensatz zu einander aufgestellt: auch Spinoza, so lange er Cartesianer

*) Lange: Geschichte des Materialismus, Leipzig 1896. Bd. I, Seite 414.

war, lehrte das Alles in seinen Cogitatis metaphysicis c. 12 im Jahre 1665. Erst in seinen letzten Jahren sah er das Grundfalsche jenes zwiefachen Dualismus ein: und demzufolge besteht seine eigene Philosophie in der indirekten Aufhebung jener zwei Gegensätze, welcher er jedoch, theils um seinen Lehrer nicht zu verletzen, theils um weniger anstössig zu sein, mittelst einer streng dogmatischen Form ein positives Ansehen gab, obgleich der Gehalt hauptsächlich negativ ist. Diesen negativen Sinn allein hat auch seine Identifikation der Welt mit Gott. Denn die Welt Gott nennen, heisst nicht sie erklären: sie bleibt ein Räthsel unter diesem Namen, wie unter jenem. Aber jene beiden negativen Wahrheiten hatten Werth für ihre Zeit, wie für jede, in der es noch bewusste oder unbewusste Cartesianer giebt" II, 761. „Spinoza geht nun unmittelbar von Cartesius aus: daher behielt er anfangs, als Cartesianer auftretend, sogar den Dualismus seines Lehrers bei, setzte demnach eine substantia cogitans und eine substantia extensa, jene als Subjekt, diese als Objekt der Erkenntnis. Später hingegen, als er auf eigenen Füssen stand, fand er, dass beide ein und dieselbe Substanz wären, von verschiedenen Seiten angesehen, also ein mal als substantia extensa, das andere als substantia cogitans aufgefasst. Dies heisst nun eigentlich, dass die Unterscheidung von Denkendem und Ausgedehntem, oder Geist und Körper, eine ungegründete, also unstatthafte sei, daher nun nicht weiter von ihr hätte geredet werden sollen. Allein er behält sie insofern immer noch bei, als er unermüdlich wiederholt, dass Beide Eins seien" IV, 20—21.

Hätte Schopenhauer die Einleitung Meyers zu Spinozas „Prinzipien der Philosophie des Descartes" und den ihnen angehängten cogitata metaphysica gelesen, so hätte er gesehen, dass Spinoza in den cogitatis nicht seine eigenen Gedanken niedergelegt hat, sondern objektiv die des Cartesius. Spinoza hatte diese Schrift für einen Schüler, den er für seine eigene Philosophie noch nicht reif genug hielt, niedergeschrieben. Es ist

nachgewiesen worden*) 1. Dass die Ethik nicht im letzten Lustrume (1672—77) von Spinozas Leben entstanden ist; 2. dass die Ethik nicht nach den cogitatis entstanden ist (als die cogitata metaphysica erschienen, war die Ethik Spinozas in ihren Hauptzügen bereits fertig); 3. dass die in den cogitatis metaphysicis dargelegten Lehren objektiv die Lehre des Descartes darstellen, ohne dass hier Spinoza seine eigene Lehre berührt hätte.**) Wenn nun Schopenhauer bei der Behandlung des subjektiven Wertes der Zeit sich auf Spinoza beruft, so hätte er nicht den Satz aus Spinozas cogitata metaphysica c. 4. anführen sollen: „tempus non est affectiv rerum, sed tantum merus modus cogitandi", da Spinoza diesen Satz nur im Namen des Cartesius ausgesprochen hat. Er hätte dafür zahlreiche Belege aus der Ethik Spinozas, die seine eigene Lehre vertritt, bringen können.

Das ganze metaphysische System Spinozas bezeichnet Schopenhauer, wie wir oben gesehen haben, als blosse Negation des Cartesianischen Dualismus. Ausserdem heisst es noch bei Schopenhauer: „Spinoza, dessen Philosophie hauptsächlich im Widerlegen des zwiefachen Dualismus seines Lehrers besteht". III, 533 (ähnlich ibid. 75.) „Spinoza, in seines Lehrers Fusstapfen tretend, ging auch von jenem Begriffe der Substanz aus, gleich als ob derselbe ein Gegebenes wäre. Jedoch erklärte er beide Arten der Substanz, die denkende wie die ausgedehnte für eine und dieselbe; wodurch dann die obige Schwierigkeit vermieden war. Dadurch nun aber wurde seine Philosophie hauptsächlich negativ, lief nämlich auf ein blosses Negiren der zwei grossen Cartesianischen Gegensätze hinaus, indem er sein Indentifiziren auch von dem anderen von Cartesius aufgestellten Gegensatz Gott und Welt ausdehnte. Das Letztere war jedoch eigentlich blosse Lehrmethode oder Darstellungsform. Es wäre nämlich gar zu anstössig gewesen, geradezu zu sagen: „Es ist nicht wahr, dass ein Gott diese Welt gemacht habe, sondern sie existirt aus eigener Machtvollkommenheit".

*) Fischer: Gesch. der neueren Philosophie, Bd. I_2, Seite 284.
**) Ibid. 198—204. — Idem, Band 8, Seite 360.

Daher wählte er eine indirekte Wendung und sagte: „die Welt selbst ist Gott"; — welches zu behaupten ihm nie eingefallen sein würde, wenn er, statt vom Judenthum, hätte unbefangen von der Natur selbst ausgehen können. Diese Wendung dient zugleich, seinen Lehrsätzen den Schein der Positivität zu geben, während sie im Grunde blos negativ sind und er daher die Welt eigentlich unerklärt lässt; indem seine Lehre hinausläuft auf: „Die Welt ist, weil sie ist; und ist wie sie ist, weil sie so ist". IV, 88.

„Eigentlich ist seine (Spinozas) Behauptung der Einheit des Geistes und der Materie hauptsächlich eine Opposition gegen Kartesius, der die Natur der Dinge aus zwei ganz verschiedenen Substanzen entstehen liess, nämlich Geist und Körper: Spinozas Verfahren ist also hierin mehr ein negatives, blosses Abweisen eines Irrthums". N IV, 59.

Schopenhauer hat insofern Recht, als Spinoza thatsächlich vom Negieren der beiden kartesianischen Substanzen ausging; aber er ist im Unrecht, wenn er meint, dass das Hauptwesen der spinozistischen Philosophie im Negieren besteht. Spinoza ist nicht beim blossen Negieren des Dualismus stehen geblieben, sondern hat an seine Stelle etwas Positives gesetzt, nämlich die Einheit der Substanz, zu deren Attribute unter unendlich vielen, auch die „extensio" und „cogitatio" gehören. Aus dem blossen Negieren des Dualismus könnte sich sowohl eine Einheit, als eine Vielheit (wie bei der Monadenlehre des Leibniz) der Substanzen ergeben. Wäre nun Spinoza beim blossen Negieren stehen geblieben, so hätte er nur die Unhaltbarkeit des kartesianischen Dualismus zu beweisen brauchen, ohne seinen Pantheismus zu begründen; allein Spinoza hatte, nachdem er die Unmöglichkeit des Dualismus bewiesen, auf dessen Trümmern etwas Positives, nämlich seine eigene Philosophie aufgebaut. Es gehört dies nicht zu den Seltenheiten in der Geschichte der Philospohie, dass Denker, nachdem sie die Unhaltbarkeit der früheren Systeme dargelegt haben, auf deren Trümmern dann ihre eigenen Systeme aufführen; es wird deswegen doch keinem einfallen, diese als blosse Negationen anzusehen.

Auch in der Beurteilung der Beziehungen Spinozas zu Malebranche, verfährt Schopenhauer sehr oberflächlich, und macht sich dadurch grober historischer Fehler schuldig. Fälschlich sieht er in Spinoza einen Schüler Malebranches, von dessen Philosophie, er manche wesentliche Momente in die seinige aufgenommen haben soll. So sagt er: Es „lehrt Malebranche, dass wir alle Dinge unmittelbar in Gott sehn. Dies heisst freilich ein Unbekanntes durch ein noch Unbekannteres erklären. Überdies sehen wir, nach ihm, nicht nur alle Dinge in Gott; sondern dieser ist auch das allein Wirkende in denselben, so dass die physischen Ursachen es bloss scheinbar, blosse causes occasionelles sind. So haben wir denn schon hier im Wesentlichen den Pantheismus des Spinoza, der mehr von Malebranche als von Cartesius gelernt zu haben scheint". IV, 17. Ibid. Seite 93 sagt Schopenhauer gleichfalls, dass Spinoza bereits Malebranche vor sich hatte. In seiner Beurteilung der Lehre von der praestabilierten Harmonie Leibnizens sagt Schopenhauer: „Und dennoch hat er (Leibniz) bei dem ganzen Dogma nicht einmal das Verdienst der Originalität, indem schon Spinoza die harmonia praestabilita deutlich genug dargelegt hat im zweiten Theil seiner Ethik, nämlich in der 6. und 7. Proposition, nebst deren Korallarien und, wieder im fünften Theil, prop. 1, nachdem er in der 5. Proposition des zweiten Theils die so sehr nahe verwandte Lehre des Malebranche, dass wir alles in Gott sehen, auf seine Weise ausgesprochen hatte. Also ist Malebranche allein der Urheber dieses ganzen Gedankenganges, den sowohl Spinoza als Leibnitz, jeder auf seine Art benutzt und zurechtgeschoben haben." Ibid. 19—20.

„Um jedoch die oben angeführte Identität der Ausdehnung und der Vorstellung von ihr näher zu erklären, stellt Spinoza etwas auf, welches die Ansicht des Malebranche und die des Leibnitz zugleich in sich fasst. Ganz gemäss nämlich dem Malebranche, sehen wir alle Dinge in Gott: rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt, sed ipsum Deum quatenus est res cogitans. Eth. II, prop. 5; und dieser Gott ist

auch zugleich das Reale und Wirkende in ihnen, eben wie bei Malebranche. Da jedoch Spinoza mit dem Namen Deus die Welt bezeichnet; so ist dadurch am Ende noch nichts erklärt. Zugleich nun aber ist bei ihm, wie bei Leibnitz, ein genauer Parallelismus zwischen der ausgedehnten und der vorgestellten Welt: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum P. II, prop. 7, und viele ähnliche Stellen. Dies ist die harmonia praestabilita des Leibnitz; nur dass hier nicht, wie bei diesem, die vorgestellte und die objektiv seiende Welt völlig getrennt bleiben, bloss vermöge einer zum voraus und von aussen regulirten harmonia einander entsprechend; sondern wirklich Eines und Dasselbe sind". Ibid. Seite 22.

Dass die Philosophie Leibnizens von der des Spinoza nicht unbeeinflusst war, hat Schopenhauer richtig gesehen;*) allein er verfällt in einen krassen historischen Fehler, wenn er behauptet, dass Spinoza von Malebranche viele wesentliche Momente in seine Philosophie aufgenommen habe, wodurch seine Philosophie als Fortbildung der des Malebranche zu betrachten wäre. Eine Beeinflussung Spinozas durch Malebranche ist völlig ausgeschlossen, denn als das Hauptwerk Malebranches: „De la rechente de la verité" erschien (1674), war schon die Ethik Spinozas in ihren Hauptzügen ausgebildet und in philosophischen Kreisen wohl bekannt.**) Es ist somit völlig ausgeschlossen, dass Spinoza Malebranche gekannt und benutzt habe, sondern umgekehrt ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Lehre Spinozas vom universellen Parallelismus die Grundlage von Malebranches Occasionalismus war.***)

---

*) Siehe Ludwig Stein: Leibnitz und Spinoza, Berlin 1890, Seite 25 ff. — I 606 tadelt Schopenhauer Leibnitz, der „statt von seinen grossen Zeitgenossen, Spinoza und Locke zu lernen, lieber seine eigenen seltsamen Erfindungen auftischte".

**) Fischer: Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I_2, S. 50, 198—204.

***) Mairans Briefwechsel mit Malebranche bei Cousin, Fragments de Philosophie moderne vol. II. — Höchst interessant ist ein Ausspruch Voltaires über die Beziehungen der Lehre des Malebranche zu der des Spinoza, wenn sich auch leider aus ihm kein Schluss auf die Meinung Voltaires betreffs der historischen

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob und wie weit Malebranche von Spinoza beeinflusst worden war, allein das steht fest, dass die Philosophie Spinozas unter dem Einfluss Malebranches nicht stehen konnte, da sie viel früher als die Malebranches vollendet und bekannt war. Die Folgen der Vernachlässigung des Wertes der Geschichte seitens Schopenhauers, zeigen sich am meisten in dessen Beurteilung der Beziehungen des spinozistischen Systems zu denen des Kartesius und Malebranche.

Mit Recht sagt daher Kuno Fischer: „Dieses Urteil ist falsch und gehört zu den zahlreichen historischen Irrtümern Schopenhauers, womit seine Verachtung der Geschichte und geschichtlichen Studien sich an ihm gerächt hat. Es steht fest, dass Spinoza vor allem durch das Studium der Werke Descartes zur Philosophie und zu seiner eigenen Lehre geführt worden ist; es ist nicht richtig, was Schopenhauer zu wiederholten Malen erklärt, dass Spinoza ein Cartesianer war, als er seine Darstellung der cartesianischen Prinzipien erscheinen liess (1663), eine Lehrschrift, entstanden aus dem Unterricht eines jungen Mannes, dem er seine eigene Lehre nicht mitteilen wollte, mit welcher letzteren er damals schon völlig im Reinen war; es ist endlich unmöglich, dass er von Malebranches Lehre Einflüsse empfangen hat, da sein System in seiner endgültigen Form bereits feststand, als Malebranche sein Hauptwerk: „Von der Erforschung der Wahrheit" erscheinen liess (1675). Das alles ist urkundlich dargethan und bewiesen; weshalb eine gegenteilige Behauptung nur aus der Unkenntnis der Thatsachen hervorgehen kann".*)

Wollen wir aber dem Ursprung dieses Irrtums Schopenhauers, nämlich, dass Spinoza direkt von Malebranche und vielleicht auch von den Eleaten beeinflusst worden sei, nachgehen, so können

Beziehungen ziehen lässt. „Pour reduir le système de Malebranche à quelque chose d'intelligible on est obligé le reduir au spinozisme" (Traité de Metaphysique chap. III.).

*) Fischer: Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 8, Seite 433—34.

wir leicht auf dessen Spur kommen. Schopenhauer hat nämlich diesen Irrtum von Schleiermacher, aus dessen im Jahre 1811/12 an der Berliner Universität gehaltenen Vorlesung: Über die Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums. In Schopenhauers Collegienheft,*) wo er die obige Vorlesung nachgeschrieben hat, findet sich beim Abschnitt, der die Philosophie Spinozas behandelt, folgende Stelle: „Gott war bei Cartesius ein Minimum, herbeigerufen den Knoten zu zerhauen; er ward schon wichtiger bei Malebranche und Geulinx. Bei Spinoza ist er Hauptsache und Mittelpunkt der Spekulation. Die Ethik ist bei Cartesius unbedeutend, bei Geulinx und Malebranche wichtiger, bei Spinoza tritt sie sehr hervor und wird mit der Metaphysik vereinigt".

„Mit Malebranche steht er in genauer Verbindung,**) nur ist Malebranche mystischer und poetischer, Spinoza dies gar nicht, Malebranche hat daher für fromm, Spinoza für gottlos und Atheist gegolten".

„Ihm ist Gott die einzige Substanz, und den Unterschied des Cartesius hat er aufgehoben. Bey Cartesius und noch mehr bey Malebranche ist Gott nur in Zeitmomenten thätig, bey Spinoza (Eth. I) ist Gott die einzige Substanz, Denken und Ausdehnung seine Attribute, natura naturans und naturata: Die einzelnen Dinge sind Manifestationen jener Attribute. Seine Lehre ist gleichsam zusammengesetzt aus der der Eleatiker und des Herakleitos".

Es ist merkwürdig zu sehen, wie zufällig in der Jugendzeit aufgenommene Irrtümer sich festsetzen, und noch im späteren Alter festgehalten werden. Die hier ausgesprochenen Ansichten Schleiermachers, als ob Malebranche ein Vorgänger Spinozas wäre und infolgedessen auch wahrscheinlich auf ihn einen Einfluss ausgeübt habe, sowie die in dem letzten hier angeführten Satze

*) Schopenhauers handschriftlicher Nachlass No. 5.

**) Die Worte sind von Schopenhauer mit Bleistift (also nachträglich) stark unterstrichen.

ausgesprochene indirekte Vermutung, als ob Spinozas Philosophie vielleicht von den Eleaten beeinflusst worden wäre, wurde von Schopenhauer dogmatisch angenommen, und sein Lebelang festgehalten.

Besonders bemerkenswert ist aber noch, dass Schopenhauer in seinen Studienjahren das wahre Verhältnis der cogitata metaphysika zu Spinozas eigener Lehre kannte. Zu einer Stelle in der von Schopenhauer nachgeschriebenen Vorlesung Schleiermachers (Abschnitt Spinoza), welche folgendermassen lautet: „es ist falsch, wenn man die „cogitata metaphysica“ als rein Cartesianisch und daher den Spinoza als ganz doppelt ansieht“, hierzu schreibt Schopenhauer als Ergänzung an den Rand: „Ist ohne Zusammenhang mit Spinozas eigener Lehre“. Wie aber Schopenhauer später doch dazu kam, die Wahrheit zu verkennen, und fälschlich die in den Cogitatis enthaltene Lehre für Spinozas eigene zu erklären, ist uns unbekannt.

§ 3. Schopenhauers Urteile über Spinozas Willenslehre und Antiteleologie.

Als einen Hauptfehler der Metaphysik Spinozas betrachtet Schopenhauer, dass Spinoza den Willen — der doch nach Schopenhauer das innere Wesen aller Dinge ist — bloss als Denkakt bezeichnet, und ihn als das Vermögen zu bejahen und zu verneinen hinstellt: „Der Wille wurde sogar als Denkakt betrachtet und mit dem Urtheil identifizirt, namentlich bei Cartesius und Spinoza. Danach nun wäre jeder Mensch Das, was er ist, erst in Folge seiner Erkenntnis geworden: er käme als moralische Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieser und beschlösse darauf, Der oder Der zu sein, so oder so zu handeln, könnte auch in Folge neuer Erkenntnis eine neue Handlungsweise ergreifen, also wieder ein anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderst ein Ding für gut erkennen und in Folge hievon es

wollen; statt dass er zuvörderst es will und in Folge hievon es gut nennt“. I, 381.*) „Die dargelegte Abhängigkeit der menschlichen Deliberationsfähigkeit vom Vermögen des Denkens in abstracto, also auch des Urtheilens und Schliessens, scheint es gewesen zu sein, welche sowohl den Cartesius, als den Spinoza verleitet hat, die Entscheidungen des Willens zu identifiziren mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Urtheilskraft), woraus Cartesius ableitete, dass der, bei ihm indifferent freie, Wille die Schuld auch alles theoretischen Irrthums trage;**) Spinoza hingegen, dass der Wille durch die Motive, wie das Urtheil durch die Gründe nothwendig bestimmt werde; welches letztere übrigens seine Richtigkeit hat, jedoch als eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen auftritt“. I, 388.

„So verlegt er auch andererseits das alleinige wahrhaft Reale, den Willen, ins Ideale, indem er ihn einen blossen modus cogitandi sein lässt, ja, ihn mit dem Urtheil identifizirt. Man sehe Eth. II, die Beweise der prop. 48 et 49, wo es heisst: per voluntatem intelligo affirmandi et negandi facultatem; — und wieder: concipiamus singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, worauf das Korollarium folgt: Voluntas et intellectus unum et idem sunt“. IV, 25. „Spinoza aber begeht seinen grössten Fehler darin, dass er statt der Extensio, den Willen einen modus cogitationis sein lässt, also ihn zur Vorstellung rechnet“, „der Wille allein bleibt das Ding an sich“. N. IV 60.

Man begreift, warum Schopenhauer es als den grössten Fehler

*) Schopenhauer übersah, dass er hier für die Ansicht Spinozas gegen Spinoza kämpft, da schon Spinoza — was von Schopenhauer verkannt wurde — ganz deutlich in seiner Ethik (III, prop. 12—13) lehrt, dass wir ein Ding Gut nennen, weil wir es wollen und nicht umgekehrt. Siehe Stern in seiner Anmerkung in Schweglers Geschichte der Philosophie (Reclam), Seite 482, wo auf die Übereinstimmung dieser Lehre bei Spinoza und Schopenhauer hingewiesen wird.

**) Cart. med. 4. Spin. P. II, prop. 48 et 49.

der Metaphysik Spinozas bezeichnet, dass der Wille in ihr nur einen Denkakt bedeutet, ist er doch bei Schopenhauer das Ding an sich, d. h. das innerste Wesen aller Dinge; allein nicht richtig ist es, wenn Schopenhauer aus Spinoza schliesst, dass der Mensch, da sein Wille nur das Vermögen zu bejahen und zu verneinen ist, „ein Ding für gut erkenne und in Folge hievon es wolle; statt, dass er es zuvörderst will und in Folge hievon gut nennt". Schopenhauer bestätigt hierdurch nur die Ansicht Spinozas, der ausdrücklich sagt: „Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus". Eth. III, pr. 9 schol.

Andrerseits dagegen glaubt Schopenhauer den Grundgedanken seiner Philosophie: der Wille sei das innere Wesen aller Dinge, neben anderen auch bei Spinoza angedeutet gefunden zu haben. So sagt er: „Wollte man hingegen dergleichen zufällige Aussprüche als Prioritäten gegen mich geltend machen; so hätte man viel weiter ausholen, und z. B. anführen können, ... dass Spinoza sagt: Cupiditas est ipsa unius cuiusque natura, seu essentia (Eth. P. III, prop. 57) und vorher: Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas apellatur; sed cum ad mentem et corpus refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia P. III, p. 9 schol. und schliesslich P. III, Defin. explic." IV, 160.

Allein es ist klar, dass der Wille bei Schopenhauer eine ganz andere Bedeutung hat als bei Spinoza. Während bei Spinoza der Wille nur ein Produkt der cerebralen Beschaffenheit der Tierwelt, und beim Menschen speziell ausgebildet ist, bildet er bei Schopenhauer, das alleine eigentliche innere Wesen des Universums.

Ein weiterer Vorwurf Schopenhauers gegen die Metaphysik Spinozas ist der Umstand, dass Spinoza jede Teleologie in der Natur, die doch so augenscheinlich ist, verwarf. „Drei grosse Männer haben die Teleologie oder die Erklärung der Endursachen gänzlich verworfen". „Jene sind Lucretius, Baco von Verulam und Spinoza". II, 397.

„Spinoza endlich (Eth I, pr. 36 append.) legt aufs Deutlichste an den Tag, dass er die Teleologie mit der Physikotheologie, gegen welche er sich mit Bitterkeit auslässt, identifizirt, so sehr, dass er das naturam nihil frustra agere, erklärt: hoc est, quod in usum hominum non sit; desgleichen omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit; wie auch: hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere. Darauf nun stützt er seine Behauptung: naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta. Ihm war es bloss darum zu thun, dem Theismus den Weg zu verrennen: als die stärkste Waffe desselben aber hatte er ganz richtig den physikotheologischen Beweis erkannt. Diesen nun aber wirklich zu widerlegen war Kanten, und dem Stoffe desselben die richtige Auslegung zu geben mir vorbehalten; wodurch ich dem est enim verum index sui et falsi genügt habe. Spinoza nun aber wusste sich nicht anders zu helfen, als durch den desperaten Streich, die Teleologie selbst, also die Zweckmässigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monstroses Jedem, der die organische Natur nur irgend genauer kennen gelernt hat, in die Augen springt. Dieser beschränkte Gesichtspunkt des Spinoza, zusammen mit seiner völligen Unkenntnis der Natur, bezeugt genugsam seine gänzliche Inkompetenz in dieser Sache, und die Albernheit Derer, die, auf seine Autorität hin, glauben, von den Endursachen schnöde urteilen zu müssen". II, 399—400.

„In der That muss jeder gute, und regelrechte Kopf, bei Betrachtung der organischen Natur, auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefasste Meinungen bestimmen, weder auf Physikotheologie noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie". Ibid. 401.

Schopenhauer hat nicht ganz das Richtige getroffen, wenn er

meint, dass Spinoza, nur um Front gegen die Physikotheologie zu machen, die Teleologie in der Natur geleugnet hat. Der Grund, warum Spinoza jede Teleologie innerhalb der Natur verneint, liegt vielmehr in seiner mechanistisch logischen Auffassung der ganzen Natur, aus deren Wesen alles Reale und Geschehene mit derselben inneren Notwendigkeit folgt, wie aus der Definition eines Dreiecks: dass dessen Winkel zwei Rechten gleich sind, ohne irgend welchen Zweck oder Endursache, sondern lediglich aus der inneren Notwendigkeit seines eigenen Wesens; und wie die Mathematik, ebenso kennt die Natur keine Zwecke, sondern alles folgt mit logischer Notwendigkeit. Allenfalls hat wahrscheinlich zur Leugnung jeder Teleologie innerhalb der Natur der Umstand beigetragen, dass Spinoza die Überzeugung hatte, dass die Teleologie es unmöglich mache die Natur mit Gott zu indentifizieren und seinen Ausspruch Deus sive Natura zu begründen, da er bei Annahme einer Teleologie, irgend welche Intelligenz ausserhalb der Natur annehmen müsste. — Allein trotzdem Schopenhauer von der Wahrheit einer Teleologie durchdrungen ist, und trotz der Beweise, die er für dieselbe bringt, ist er doch nicht allzuweit von Spinoza entfernt, der da sagt: „omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta". Schopenhauer selbst gesteht ein, dass die Teleologie subjektiven Ursprunges, und von den Menschen in die Natur hineingetragen worden sei. So sagt er bei der Besprechung des Unterschiedes zwischen der Idee und ihrer Erscheinung: „Wer in den Sinn dieser vielleicht etwas schwierigen Erörterung eingedrungen ist, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verstehn, welche dahin geht, dass sowohl die Zweckmässigkeit des Organischen, als auch die Gesetzmässigkeit des Unorganischen, allererst von unserem Verstande in die Natur hineingebracht wird". I, 221.

„Ich aber sage, im Sinne Kants: wenn die Welt Vorstellung sein soll; so muss sie sich als ein Zweckmässiges darstellen: und dieses tritt allererst in unserm Intellekt ein". III, 257.

Wenn Spinoza zwar eine Teleologie innerhalb der Natur

leugnet, so ist es doch nicht zu verkennen, dass er: wenn auch indirekt, eine absolut - logische — nicht absichtliche — Teleologie des Alls, anerkennt. Die absolute Teleologie in der Substanz, liegt in ihrer absoluten, und höchsten Vollkommenheit, die jede Unvollkommenheit ausschliesst, deren Erkenntnis die höchste Glückseligkeit des Menschen: die „amor dei intellectualis" mit sich bringt.

Kap. III.

Urteile Schopenhauers über Spinozas Ethik.

§ 1. Freiheitslehre.

Das Problem des liberum arbitrium indifferentiae war seit jeher eines der schwierigsten, das die Philosophie befriedigend zu lösen nicht imstande war. Sie hatte mit den grössten Schwierigkeiten zu kämpfen. Einerseits setzte man sich mit den Naturerscheinungen zu denen doch schliesslich auch der Mensch gehört — durch die überall offenbar herrschende Notwendigkeit alles Geschehens — in Widerspruch, sobald man das liberum arbitrium indifferentiae anerkannte; denn es ist nicht einzusehen, warum der Mensch, der doch wie alles zu den Naturerscheinungen gehört, ausserhalb der ausnahmslos überall herrschenden Kausalitätskette stehen, und frei von jeder notwendigen Ursache handeln sollte. Setzte man andererseits den Menschen wie alle Naturerscheinungen unter den Einfluss einer unbedingten Kausalität; so entstand ein fatalistischer Determinismus, der jede moralische Verantwortung leugnen und in Widerspruch mit der Ethik der herrschenden Religionen geraten musste.

Spinoza entschied sich für das letztere. Es war dies die notwendige Konsequenz der mechanistischen Grundlage seines Systems, in der nach der absoluten Vollkommenheit der alleinen Substanz alles aus der Notwendigkeit ihrer inneren Natur notwendig nach dem Gesetze der ewigen Causalität folgt, wobei der Mensch nur ein Glied dieser ewigen Kette bildet, und in seinem Thun und Lassen wie alle Erscheinungen determiniert ist. „In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate

divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum". Eth. I, pr. 29.

Die falsche Ansicht der Menschen, dass sie in ihren Handlungen frei seien, stammt nach Spinoza aus dem Umstande, dass sie fast überall in der Natur bei einer jeden Handlung, die ihr notwendig vorausgegangene Ursache bemerken; dagegen sind sie sich nicht bewusst, dass auch eine notwendige Ursache ist, die ihren Willen bestimmt, und glauben: dass sie ganz willkürlich und ohne jede notwendige Ursache dieses oder jenes wollen.

„Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat corpus, ignorant omnes". Eth. II, pr. 35 schol.

Eine jede Handlung des Menschen ist somit notwendig determiniert, eine jede muss notwendig irgend eine Ursache haben. Bei zwei gleich starken entgegengesetzten Ursachen könnte der Mensch nie eine Handlung ausführen, bis nicht eine Ursache grösser wird, und die Handlung folgen lässt.

Diesen deterministischen Standpunkt im Systeme Spinozas erkennt Schopenhauer an, indem er sich auf Spinoza beruft und schreibt: „Spinoza sagt (ep. 62), dass der durch einen Stoss in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewusstsein hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setze nur noch hinzu, dass der Stein Recht hätte. Der Stoss ist für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustande erscheint, ist, dem inneren Wesen nach, das Selbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntniss hinzuträte, auch er es als Willen erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte sein Augenmerk auf die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will sie, mit Recht, über-

tragen auf die Nothwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Person". I, 182—183.

„Spinoza sagt eben deswegen mit Recht, dass auch der geworfene Stein, wenn er Bewusstsein hätte, glauben würde, freiwillig zu fliegen". I, 640.*)

Das Motiv bei Schopenhauer ist die im animalischen Leben herrschende Kausalitätsform (III 61), sie ist eben so streng wie die physische Kausalität, „und führt einen ebenso unwiderstehlichen Zwang mit sich". III, 63.

Schopenhauer erkennt die absolute Notwendigkeit der menschlichen Handlungen mit Spinoza an, und führt zur Bestätigung dieser seiner Lehre u. a. auch Spinoza an. „Gleich nach Hobbes sehen wir den Spinoza von derselben Überzeugung durchdrungen. Seine Lehre in diesem Punkte zu charakterisieren, werden ein Paar Stellen hinreichen: Eth. P. I, prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur. Ibid. P. II. schol. ultimum. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab co distant) fame et siti peribit. Ibid. P. III, prop. 2. Schol: Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt se ex libro mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. Epist. 62: Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua derterminiatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri

*) Siehe Max Grunwald: Spinoza in Deutschland, Seite 748, wo auf den gemeinsamen deterministischen Standpunkt bei Spinoza und Schopenhauer hingewiesen wird, ohne dass Gr. jedoch nur den blos gemeinsamen empirischen Determinismus betont; da Schopenhauer in der metaphysischen Freiheitslehre — durch das Hinzutreten der Lehre Kants vom empirischen und intelligibeln Charakter — weit über Spinoza hinausgeht.

necessario perget. Concipe iam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere iactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinatur, ignari. — His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui" III, 455—456.

Soviel von der Unfreiheit des Menschen. Wie steht es denn mit der Freiheit des Menschen als solchen, und wie ist diese zu verstehen? Um hier die Stellung Schopenhauers zu Spinoza, beziehungsweise das Urteil des ersteren über letzteren verstehen zu können, müssen wir die Ansichten unserer beiden Philosophen in diesem Punkte, in Beziehung zur metaphysischen Grundlage ihrer Systeme, kurz beleuchten. Nach der mechanistisch pantheistischen Grundlage des spinozistischen Systems, wo alles absolut notwendig aus dem vollkommenen Wesen der Substanz folgt, war eine Freiheit schlechthin, d. h. ein Handeln ohne notwendig vorhergehende Ursache, welches der Willkür gleich ist, absolut unmöglich. Bei Spinoza handelt es sich nur darum, ob ein Wesen durch äussere Ursache, oder ohne irgend welchen äusseren Zwang, sondern bloss aus der inneren Notwendigkeit seiner eigenen Natur zum Handeln bestimmt wird; im letzteren Falle handelt das Wesen frei, im ersteren dagegen unfrei. Dies ist einer der Kardinalgrundsätze der spinozistischen Philosophie, welchen er schon am Anfange seiner Ethik aufstellt. „Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione." Eth. I, def. VII. Wenn wir von einer freien Handlung sprechen, so ist darunter nicht eine solche zu verstehen, welche ohne irgend eine vorhergehende Ursache vor

sich geht, sondern eine solche, deren notwendige Ursache in der eigenen Natur des handelnden Wesens liegt. — Deswegen handelt Gott frei, weil alle seine Handlungen aus der inneren Notwendigkeit seiner eigenen Natur erfolgen, und deswegen ein Andershandeln-können bei ihm ausgeschlossen ist, da dies nur seine Unvollkommenheit bedeuten würde. Eth. I, pr. 17, coroll. schol. Die ewige Causalität, wonach alles in der Welt notwendig geschieht, reicht somit nach Spinoza bis ins Transcendente,*) d. h. bis in das innere Wesen Gottes.

Wollen wir nun die Stellung Schopenhauers zu diesem Punkte betrachten. Vom transcendentalen Idealismus Kants ausgehend, stehen bei Schopenhauer die beiden Seiten der Welt, die transcendente und die empirische, als völlig getrennt und toto genere verschieden da. In dieser von unseren Anschauungsformen konstruierten Welt der Erscheinung, herrscht durchgehends Causalität und absolute Notwendigkeit, die aber wegen ihres subjektiven Charakters nur hier, d. h. nur in der Erscheinungswelt ihre Gültigkeit haben. In der transcendenten Welt dagegen, d. h. in der Welt des Dings an sich, — welches nach Schopenhauer einzig und allein der Wille ist — herrscht absolute Freiheit. Dem Willen allein als D. a. s. kommt also Freiheit zu; und je nach seiner Bestimmung, d. h. nach seinem Wollen, wird die Handlung so oder so entschieden. Schopenhauer beruft sich hier auf Spinoza, indem er sagt: „Mit Recht sagt Spinoza ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur Eth. I, def. 7“ III, 338. Allein Schopenhauer hatte kein Recht, sich hier auf Spinoza zu berufen, da Spinoza hier etwas anderes als er gemeint hatte. Schopenhauer berief sich auf diesen Satz Spinozas, um seine Lehre von der Aseität des Willens zu bekräftigen, d. h. dass es

*) Den Ausdruck „transcendent“ gebrauchen wir im Kantischen Sinne, d. h. was ausserhalb der Erscheinungswelt ist, und nicht in dem Sinne, wie es Spinoza in seiner Philosophie nach Art der Scholastik gebraucht, nämlich: als ein Begriff, der noch allgemeiner wäre, als die zehn Kategorien des Aristoteles, worauf schon Schopenhauer aufmerksam macht IV, 101.

dem Willen als Ding an sich frei steht, so oder so zu handeln, während bei Spinoza dieser Satz jedoch dienen soll, zu beweisen, dass ein Anders-handeln-können von Gott und somit auch von Menschen völlig ausgeschlossen ist, wie aus Eth. I, pr. 17, coroll. et schol. deutlich zu ersehen. Die Freiheit eines Wesens liegt nach Spinoza darin, dass es nach der inneren Notwendigkeit der eigenen Natur handelt ohne äussere Ursache; dagegen ist jede Aseïtät vollkommen ausgeschlossen. Dies scheint auch Schopenhauer später*) eingesehen zu haben, und indem er darlegt, dass eine Freiheit, ohne Aseïtät des Willens zu verstehen, unsere Fassungskraft übersteigt, sagt er: „Das selbe Unvermögen ist es ohne Zweifel gewesen, was die siebente der acht Definitionen, mit welchen Spinoza seine Ethik eröffnet, diktirt hat: ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum“. III, 451. Schopenhauer sah hier richtig, dass diese Definition der Freiheit die einzig mögliche bei Spinoza war, nachdem er die durchgehende Kausalität und die absolute Notwendigkeit alles Geschehens anerkannt hatte.

Wie verhält es sich nun bei Spinoza nach dem hier Gesagten, mit der Freiheit des Menschen als eines vernünftigen Wesens, und der davon abhängenden Ethik?

Um seine Lehre von der ausnahmslos überall herrschenden Kausalität mit einer Ethik verbinden zu können, legt Spinoza das Hauptgewicht auf das intellektualistische Prinzip der Ethik. Hat Freiheit früher geheissen: notwendig aus dem Wesen der eigenen Natur handeln; so heisst Freiheit in der Tugendlehre Spinozas (die er im fünften Buche seiner Ethik darlegt): handeln aus Erkenntnis. Die Handlungen des Menschen sind wie in der ganzen Natur notwendige Folgen einer vorhergehenden Ursache. Während in der ganzen Natur, in der anorganischen wie

*) Das erste Zitat findet sich in „Wille in der Natur,“ 1835 erschienen; das letztere in „Über die Freiheit des Willens“, 1839 erschienen.

in der organischen, äussere Ursachen die Handlungen hervorrufen, ist beim vernünftigen Menschen die wahre Erkenntnis die Urheberin der Ursachen, die aus dem Wesen seiner eigenen Natur notwendig folgen. So lange der Mensch zur wahren Erkenntnis nicht gelangt ist, und das wahrhaft Edle und Gute nicht erkannt hat, unterliegt er stets den äusseren Einflüssen und Ursachen, deren Werkzeug er ist, worin aber zugleich seine Knechtschaft liegt. Durch den Mangel an wahrer Erkenntnis kann er nicht tugendhaft handeln, da ohne Erkenntnis tugendhaft handeln unmöglich ist. Ist aber der Mensch zur wahren Erkenntnis gelangt, so unterliegt er nicht mehr den äusseren Einflüssen und Affekten, sondern er strebt nach dem Guten und Tugendhaften, in Erkenntnis und somit in Freiheit: nach der inneren Notwendigkeit seiner Natur; da er erkannt hat, dass nur das wahrhaft Tugendhafte, das wahrhaft Gute und Erstrebenswerte sei, was in Wirklichkeit sein Sein fördert. In dieser Erkenntnis liegt die höchste Freiheit des Menschen. Also keine Freiheit ohne Erkenntnis, und keine Tugend ohne Freiheit. Erkenntnis, Freiheit und Tugend, sind nach Spinoza eng verbunden, und eine bringt notwendig die andern mit sich. Der Darlegung und Begründung dieser seiner Lehre, hat Spinoza das letzte Buch seiner Ethik gewidmet, welches er demgemäss „De potentia intellectu sive de libertate humana“ betitelt.

Allein man darf nicht die Handlungen des vernünftigen Menschen, da er aus Erkenntnis handelt, als etwas schlechtweg Freies, d. h. Willkürliches betrachten; dies ist nach Spinoza völlig ausgeschlossen. Die Handlungen sowohl des vernünftigen als des unvernünftigen Menschen, folgen alle notwendig nach dem Gesetze der Kausalität; nur dass beim vernünftigen Menschen die Erkenntnis notwendig die Motive der Handlungen bestimmt, während beim Menschen, der die wahre Erkenntnis nicht erlangt hat, die äusseren Ursachen seine Handlungen hervorrufen. Dass nun aber alle Handlungen notwendig dem Gesetze der Kausalität unterliegen, und die Menschen aus dem Grunde untugendhaft handeln, weil sie sich dessen nicht bewusst sind, d. h. weil sie die Erkenntnis des wahrhaft Guten nicht haben, so kann es ein unmoralisches Handeln an sich gar nicht geben. Der Begriff „schlecht und untugendhaft handeln“ hat nur relativen Wert und zwar in Beziehung auf uns. Der Untugendhafte ist sich nicht bewusst, dass er schlecht handelt; während der Vernünftige sich seines moralischen Handelns wohl bewusst ist. Es drückt das unmoralische Handeln etwas nicht Positives aus, es bedeutet nur den Mangel an Erkenntnis. Das moralische Handeln dagegen ist an sich schon positiv, es bedeutet den Besitz der wahren Erkenntnis und der Freiheit. Es reicht deswegen der Wert des Moralischen und Tugendhaften bis ins Transcendente hinein und repräsentiert etwas Positives an sich; dagegen repräsentiert das unmoralische Handeln an sich gar nichts, da es nur die Abwesenheit der Erkenntnis bedeutet.

Die Leugnung des positiven Wertes der schlechten Handlungen war eine notwendige Konsequenz der Spinozistischen Philosophie; denn da alles notwendig der durchgehends herrschenden Kausalität folgen muss, so kann doch von einem schlechten Handeln an sich nicht gesprochen werden, da es doch notwendig folgt und nicht anders sein kann. Dagegen musste Spinoza den guten Handlungen an sich positiven Wert zuschreiben, um eine Ethik begründen zu können; da sonst kein Unterschied wäre zwischen guten und schlechten Handlungen und der Gute dem Bösen gleichgesetzt wäre. Hier ist der Punkt, der bei Schopenhauer Anstoss erregt, und in dem Schopenhauer und Spinoza weit auseinander gehen.

Schopenhauer ging vom Standpunkte aus, dass wenn eine positive, die moralische Verantwortung des Menschen anerkennende Ethik, ohne Widerspruch mit der überall ausnahmslos in der Natur herrschenden Kausalität gegründet werden soll: eine Vereinigung der Willensfreiheit des Menschen, mit der seine sämtlichen Handlungen beherrschenden Kausalität zustande kommen müsse. Wie ist es nun aber möglich, die Anerkennung des

Determinismus der menschlichen Handlungen mit der Anerkennung, der Willensfreiheit zu vereinigen?

Um dieses zustande zu bringen, unterscheidet Schopenhauer — der Lehre Kants gemäss — beim Menschen: zwei völlig verschiedene Seiten seines Wesens, nämlich den empirischen und intelligibeln Charakter. In seiner Eigenschaft als Erscheinung, d. h. als empirischer Charakter, unterscheidet sich der Mensch durchaus nicht von allen Naturerscheinungen, und unterliegt wie diese in seinem ganzen Thun und Lassen notwendig dem Gesetze der Kausalität. Es ist dies eine Wahrheit, die ganz ausser Zweifel steht. „Hobbes zuerst, dann Spinoza, dann Hume, auch Hollbach ..... hatten die vollkommene und strenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven so deutlich bewiesen und ausser Zweifel gestellt, dass sie den vollkommen demonstrirten Wahrheiten beizuzählen ist.“ III, 556.*)

Dagegen steht der Mensch in seiner Eigenschaft als intelligibler Charakter ganz ausserhalb jeder Erscheinung; als solcher ist er der Wille selber als Ding an sich, welcher absolut frei und gar keiner Kausalität unterworfen ist. Der empirische Charakter ist die Erscheinung des intelligibeln Charakters, der als Ding an sich so sein wollte, trotzdem er anders hätte sein können, wenn er als freies Ding an sich sein wollte. Die moralischen wie die unmoralischen Handlungen des Menschen folgen zwar notwendig Motiven, die seinem empirischen Charakter entsprechen müssen, der empirische Charakter dagegen war der Wille des Menschen als Ding an sich selber.

Der Mensch ist in seinem empirischen Charakter so: weil er ausserhalb der Erscheinung als freier Wille so sein wollte; seinen empirischen Charakter, den guten wie den bösen, hat er sich somit selbst gewählt.

Schopenhauer drückt diese seine Lehre aus in der scholastischen Formel: „operari sequitur esse“. Im Sein (esse), d. h. in seinem

*) Ähnlich sagt Schopenhauer. IV 213.

Charakter liegt die Freiheit des Menschen, diesen habe er selber gewollt; dagegen folgen seine Handlungen (operari), nachdem nun schon dieser bestimmte Charakter in die Erscheinung getreten ist, ihm entsprechend notwendig, und können nicht anders sein. III, 476 f.

Mit der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich beim Menschen begründet Schopenhauer seine Ethik, indem er — wie er glaubt — zuerst die durchweg herrschende Kausalität mit der Freiheit des menschlichen Willens und somit auch mit dessen moralischer Verantwortung vereinigt hat. Die moralische Verantwortung trifft aber den Menschen nicht als Erscheinung, da er als solche schon in allen seinen Handlungen vollständig determiniert ist, und als solche auch nicht frei genannt werden kann. Die moralische Verantwortung trifft vielmehr einzig und allein seinen Charakter, warum er so sein wollte, während er doch ausserhalb der Erscheinung als freier und keiner Kausalität unterworfener Wille als Ding an sich anders sein hätte wollen können. „Deshalb betrifft die moralische Verantwortlichkeit des Menschen zwar zunächst und ostensibel Das, was er thut, im Grunde aber Das, was er ist“. III, 559.

Es ist merkwürdig, dass Schopenhauer, während er für die Beweise der Notwendigkeit der menschlichen Handlungen — wie wir oben gesehen haben — Spinoza anführt, bei der Lehre jedoch, dass die Thaten des Menschen einzig und allein der Ausfluss des menschlichen Charakters und seiner angeborenen Natur sind, Spinoza völlig übersieht, der doch ebenfalls die Handlungen der Menschen als notwendige Folge des konstanten, dem Menschen angeborenen, Charakters betrachtet. So heisst es Eth. IV, def. 8: „Per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc est (per prop. 7, part. 3) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi“.

In dieser Vereinigung von Kausalität und Freiheit sah Schopenhauer den Vorzug seiner Philosophie vor allen andern,

die einerseits durch Anerkennung des liberum arbitrium indifferentiae, in Widerspruch mit der offenbar ausnahmslos überall — und somit auch beim Menschen — herrschenden Kausalität gerieten; anderseits aber bei Anerkennung des Determinismus auch beim Menschen zu Fatalismus gelangten, welcher eine wahre Ethik nicht zuliess.

„Die, welche, in neuester Zeit, sich zum aufgekommenen Neospinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z. B. Jacobi, hauptsächlich durch das Schreckbild des Fatalismus davon zurückgescheucht. Unter diesem nämlich ist jede Lehre zu verstehen, welche das Dasein der Welt, nebst der kritischen Lage des Menschengeschlechts in ihr, auf irgend eine absolute, d. h. nicht weiter erklärbare Nothwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es sei Alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensakt eines ausser ihr befindlichen Wesens abzuleiten; als ob zum voraus gewiss wäre, welches von Beiden richtiger, oder auch nur in Beziehung auf uns besser wäre. Besonders aber wird dabei das non datur tertium vorausgesetzt, und demgemäss hat jede bisherige Philosophie das Eine oder das Andere vertreten. Ich zuerst bin hievon abgegangen, indem ich das Tertium wirklich aufstellte: der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloss die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäss eventualiter anders wollen". II, 761—762.

Wie wir sehen, nimmt Schopenhauer für seine eigene Philosophie den Vorzug in Anspruch: Kausalität mit Freiheit und moralischer Verantwortung vereint zu haben;*) ein Problem, das zu lösen

*) Siehe N IV, § 381, wo Schopenhauer in den letzten zwei Sätzen dieses Paragraphen zugiebt: dass, sowie der Leib der Kausalität, so auch der Wille an sich dem Gesetz der Motivation unterworfen ist, d. h. dass der Wille an sich wie seine Erscheinung — der Leib vollständig determiniert

sich auch die besten Köpfe — und auch Spinoza — abgemüht haben. „Spinoza klebt bisweilen vermittelst Sophismen eine Tugendlehre an seinen fatalistischen Pantheismus, noch öfter lässt ihn die Moral gar arg im Stich". III, 336.

Eine moralische Verantwortung kann nur dann stattfinden, und hat nur dann einen Sinn, wenn bei Anerkennung der menschlichen Freiheit sowohl dem moralisch Guten als moralisch Bösen positiver Wert an sich zukommt, d. h. wenn ihr Wert bis ins Transcendentale reicht. Bei Spinoza hat, wie wir oben gesehen haben, nur das moralisch Gute einen positiven Wert an sich; dagegen bedeutet das moralisch Schlechte an sich gar nichts, da es nur die Abwesenheit des moralisch Guten bezeichnet. Deswegen kann von einer moralischen Verantwortung im eigentlichen Sinne, da es moralisch schlechte Handlungen an sich nicht giebt, bei Spinoza keine Rede sein. Bei Schopenhauer dagegen haben das moralisch Gute wie das moralisch Böse — infolge der Freiheit des intelligibeln Charakters, der als freies Ding an sich gut oder schlecht sein wollte — positiven Wert, und reicht derselbe bis ins Transcendente. Da nun aber der Mensch, als empirischer Charakter, in allen seinen Handlungen unfrei und determiniert ist: so ist die Freiheit desselben aus der Welt der

ist. — Diese Sätze stehen in Widerspruch mit der späteren Behauptung Schopenhauers von der absoluten Freiheit des Willens an sich. Dieser Widerspruch lässt sich nur dadurch erklären, dass Schopenhauer diesen Paragraph im Jahre 1814 (siehe N IV, 458, die Anmerkung Grisebachs zu diesem Paragraphen) geschrieben hat, also in den Entwicklungsjahren seiner Philosophie; während er später davon gänzlich abgekommen ist, und in seinem Hauptwerke im Gegensatz zu der in diesem Paragraphen aufgestellten Behauptung: die Ansicht der absoluten Freiheit des Willens an sich vertritt. Dieser Widerspruch mag vielleicht der Grund gewesen sein, warum Frauenstädt diese letzten zwei Sätze der § 381 in seiner Herausgabe der Schopenhauerschen Nachlassstücke (siehe Frauenstädt: Aus Arthur Schopenhauers Nachlass [Leipzig 1864] Seite 435 f) gestrichen hat. Ich habe im Originalmanuskript Schopenhauers nachgesehen, und die letzten beiden Sätze in regelmässigem Zusammenhange mit dem früheren (wie sie auch bei Grisebach N. IV, § 381 abgedruckt sind) vorgefunden.

Erscheinung in die Transcendenz, d. h. in die Welt des Ding an sich hinausgerückt.

„Die Freiheit ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloss hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiet der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntnis nicht so leicht zugängliche Region: d. h. sie ist transcendental". III, 477.

Da nun aber die Freiheit des Menschen aus der Welt der Erscheinung in die Welt des Ding an sich hinausgeschoben ist, so muss notwendigerweise auch die moralische Verantwortung ins Transcendente hinausgeschoben werden; denn Verantwortung kann nur dort stattfinden, wo Freiheit herrscht.

Hierdurch sind wir aber an einen Punkt gelangt, der die moralische Verantwortung des Menschen bei Schopenhauer ganz unklar und unverständlich macht.

Die moralische Verantwortung des Menschen kann nur individuell von uns verstanden werden, indem jedes einzelne Individuum für seinen selbst gewollten Charakter verantwortlich gemacht wird. Diese Verantwortung kann aber nur im Zustande des Ding an sich, d. h. ausserhalb der Erscheinungswelt stattfinden, da er nur als solches absolute Freiheit hatte, seinen Charakter zu wählen. Das individuell Getrennte des Menschen müsste sich somit bis in das Ding an sich erstrecken. Das Ding an sich bestände somit aus unendlich viel getrennten Individuen, was aber dem monistischen Grundgedanken des ganzen Schopenhauerschen Systems vollkommen widerspricht. Bei Anerkennung der Individualitätsunterschiede im Ding an sich, würde die Schopenhauersche Lehre von der Phänomenalität von Subjekt und Objekt, die im Grunde ein und dasselbe sind, auf welchen Satz Schopenhauer seine ganze Moralphilosophie begründet,*) ganz hinfällig werden.

Andrerseits wieder, wenn wir die Annahme der individuellen

*) Mitleid als unbewusste Erkenntnis der Einheit des Subjekts mit dem Objekt.

Unterschiede nur auf die Erscheinungswelt beschränken — welches anzunehmen, um das Primäre der Schopenhauerschen Philosophie, nämlich den Monismus, zu retten wir genötigt sind, — fällt notwendig die Lehre Schopenhauers von moralischer Verantwortung des Menschen. Denn der Mensch als Individuum in der Erscheinung ist in allen seinen Handlungen notwendig determiniert, während sich im Zustande seiner Freiheit, seine Individualität im Alleinen Willen auflöst. Es fällt seine Verantwortung somit auf das Alleine Ding an sich, mit dem er ausserhalb der Erscheinung Eines bildet und seine Individualität nicht mehr besitzt. Überdies kann beim Ding an sich von einer moralischen Verantwortung nicht gesprochen werden; da der Wille als Ding an sich erkenntnislos ist, und er ohne alle Erkenntnis will, wobei aber Schopenhauer ausdrücklich sagt: „Nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntniss liegt die Schuld" I 219. Es stellt sich nun heraus: dass — da der Mensch nur als Individuum in allen seinen Handlungen determiniert ist, und im Zustande seiner Freiheit keine Individualität besitzt — die Freiheitslehre Schopenhauers von dem an Spinoza so sehr getadelten Fatalismus nicht ganz frei ist.

Schon Frauenstädt hatte diesen schwierigen Punkt in der Philosophie Schopenhauers eingesehen. Auf die Frage, welcher Ansicht wir eher beipflichten sollten: entweder dem monistischen Determinismus, bei dem keine moralische Verantwortung des Individuums existiert, sondern lediglich sich auf den ganzen Alleinen Willen erstreckt, welche Ansicht aber jede Ethik unmöglich macht; oder der Freiheit des Individuums, d. h. dem Anders-sein-können als intelligibler Charakter? — antwortet Frauenstädt folgendermassen: „Wer mit Schopenhauer überzeugt ist, dass alles Besondere und Einzelne in der Welt, alle Gattungen (Ideen) und Individuen nur Erscheinungen des Allwillens sind, und dass dieser als das ursprüngliche Wesen allein frei, jene hingegen als sekundär nothwendig sind und nicht anders sein können, der wird es konsequenter Weise aufgeben müssen, den

Einzelnen für sein Wesen, seine Essenz verantwortlich zu machen und zu verlangen, dass er eine andere Essenz annehmen solle. Wer hingegen überzeugt ist, dass der Einzelne frei und für seine Essenz verantwortlich ist, der wird es aufgeben müssen, die Welt monistisch als Erscheinung des Allumfassenden Einen zu betrachten" (Frauenstädt: Neue Briefe über Schopenhauersche Philosophie S. 245).

Wir sehen nun, dass selbst Frauenstädt trotz seiner grossen Begeisterung für die Schopenhauersche Philosophie, zugeben muss: dass eine Lehre einer individuellen moralischen Verantwortung, dem monistischen Prinzip der Schopenhauerschen Philosophie direkt zuwiderläuft.

Allein die moralische Verantwortung, die nun auf den ganzen alleinen Willen geschoben werden muss, ist, wie wir gleich sehen werden, ebenfalls ein für uns fast unfasslicher Gedanke.

Verantwortung kann nur dort stattfinden: wo Anderssein-können möglich ist; nun gesteht aber selbst Frauenstädt, dass dieses bei Schopenhauers Willen als Ding an sich völlig ausgeschlossen ist, da es seinem Wesen widerspricht. So heisst es bei Frauenstädt (ibid, Seite 242—243): „Aber sogar auch dem Alleinen Willen kann Freiheit nicht in dem Sinne beigelegt werden, dass seine Essenz auch eine andere sein könnte,*) als sie ist, sondern nur in dem Sinne, dass seine Essenz die ursprüngliche, unabhängige unbedingte ist. Die Annahme, dass der Weltwille ein anderer sein könnte, als er wesentlich ist, widerspricht dem Grundgedanken Schopenhauers von dem Verhältniss der Essentia zur Existentia".

„Die Willensfreiheit bedeute genau genommen eine Existentia ohne Essentia, welches heisse, dass Etwas sei, und doch dabei Nichts sei".

„Nun der Weltwille muss ebenfalls eine bestimmte Essenz haben, aus der seine Akte mit Nothwendigkeit hervorgehen.

*) Und die Essenz des Willens ist es doch, die in den einzelnen moralischen Individuen erscheint.

Meinen, dass er auch wesentlich ein anderer sein könnte, heisst folglich meinen, dass er eine Existenz ohne Essenz sei".

Es folgt somit: dass Alles im Universum, vom Allwillen bis zur niedrigsten Stufe seiner Erscheinung, notwendig so handeln muss und nicht anders handeln kann. Wir sehen nun an Schopenhauers eigener Definition des Fatalismus: „Unter diesem (Fatalismus) nämlich ist jede Lehre zu verstehen, welche das Dasein der Welt nebst der kritischen Lage des Menschengeschlechts auf irgend eine absolute, d. h. nicht weiter erklärbare Nothwendigkeit zurückführt" (II, 761), wie nahe seine Ethik an Fatalismus, den er Spinoza zum Vorwurfe gemacht hat, streift.

Schopenhauer sucht zwar diesem Vorwurfe zu entgehen, indem er anerkennt, dass es beim Menschen ausnahmsweise nicht unmöglich ist, aus der Kette der kausalen Notwendigkeit herauszutreten; und er so die vollständige Willensfreiheit nicht in seiner Eigenschaft als Erscheinung, sondern als freies Ding an sich besitzt; so z. B. im Zustande der Willensverneinung, in der Askese, oder bei der künstlerischen Kontemplation.

Allein der Annahme dieser Lehre widerspricht: 1. die in den beiden Grundproblemen der Ethik von Schopenhauer ausführlich dargelegte Lehre vom durchgängigen Determinismus in der Erscheinungswelt, zu der doch der Mensch, obwohl im Zustande der Willensverneinung noch immer gehört; 2. verfallen wir wiederum in die oben behandelte Schwierigkeit, wie es denn möglich sei, dass ein Individuum auch ausserhalb der Erscheinung etwas für sich Getrenntes im Alleinen Willen bilden sollte?

Schopenhauer sah übrigens selber ein, dass die Willensfreiheit seines willenverneinenden Heiligen, im Widerspruch mit der von ihm anerkannten Lehre der durchgängigen Notwendigkeit der menschlichen Handlungen steht; erklärt aber, dass die Veränderung, die im Heiligen und seinen Handlungen vor sich geht, der veränderten Erkenntnisweise entstamme. „So lange nämlich die Erkenntnis keine andere als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grunde schlechthin nach-

gehende ist, ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich; wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als derselbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntnis ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnisweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr theilweise ändern, sondern muss mit der Konsequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist. Aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntnis" I 516—517.

Allein wie kommt die Veränderung der Erkenntnisweise und die Durchschauung des principium Individuationis, die die Freiheit des Menschen bedingt, zustande? Geht diese Veränderung der Erkenntnisweise auch notwendig und determiniert vor sich? Worin liegt die Ursache? Und worin liegt nun das Verdienst des Heiligen, wenn er nun notwendig seine Erkenntnisweise und somit seine Handlungen verändern musste?

Oder geschieht diese Veränderung völlig frei und grundlos? Wie ist sie mit der oben dargethanen ausnahmslos überall herrschenden Notwendigkeit alles Geschehens zu vereinigen?

Schopenhauer hat diese Frage nie widerspruchslos und klar beantwortet, sondern stützt sich hier oft, sobald er von der transcendenten Freiheit des Menschen spricht: auf unsere völlige Unkenntnis der transcendenten Welt, und beruft sich auf den Ausspruch Malebranches: „La liberté est un mystère" I 517, III 477.

§ 2. Tugendlehre.

Während wir in der Freiheitslehre, in Bezug auf den empirischen Determinismus, Schopenhauer in Übereinstimmung mit Spinoza sahen; finden wir ihn in der Tugendlehre in äusserster

Erbitterung gegen Spinoza, und zwar, wegen des individuell egoistischen Standpunktes, den Spinoza in der Ethik vertritt. — Wir wollen nun sehen: ob und in wie weit die Vorwürfe Schopenhauers gegen Spinoza in diesem Punkte gerechtfertigt sind. Bei Beiden, sowohl bei Spinoza als bei Schopenhauer, bildet der metaphysisch monistische Ausgangspunkt ihrer Systeme die Grundlage ihrer Moralphilosophie, die aber jeder in seiner Weise begründet und ausgeführt hat; und zwar bei Schopenhauer mit mehr Konsequenz als bei Spinoza, wozu ersterem der transcendentale Idealismus Kants nicht geringe Dienste geleistet hat.

Wie wir oben gesehen haben, liegt bei Spinoza, nach der im fünften Buche seiner Ethik ausgeführten Lehre, in der höchstmöglichen Freiheit die höchstmögliche Tugend. In der Befreiung, des Menschen von dem Einflusse der Aussendinge, die nur leidende Affekte mit sich bringen, liegt die höchste Macht des Menschen und die damit verbundene höchste Tugend, in der Form der amor dei intellectualis.

Diese Tugend oder Freiheit ist ohne Erkenntnis unmöglich. Allein welche Erkenntnis ist es, die diese Tugend mit sich bringt? und worin besteht das eigentliche Wesen dieser Tugend?

Spinoza zählt drei Arten von Erkenntnissen (Eth. II, prop. 40 schol. I, II), von denen die erste, die niedrigste Stufe unter den Erkenntnisarten nur inadaequate Ideen liefert, und deswegen Ursache des menschlichen Leidens ist. Die zweite Art der Erkenntnis liefert zwar schon adaequate Ideen, aber nur in Bezug auf ihre äusseren Berührungspunkte. Wenn zwar ihre Ideen adaequat und ewig sind, so treffen sie doch nicht das innere Wesen der Dinge. Sie liefern uns nur die durch Abstraktion gewonnenen Gemeinbegriffe, die uns zwar das Überschauen des äusseren Zusammenhanges der Dinge ermöglichen, indem sie diese unter gemeinsamen Merkmalen zusammenfasst; dringt aber doch nicht in das innere Wesen des einzelnen Dinges, in dessen Wesen zugleich das Wesen des All, das im Grunde von diesem Dinge

nicht verschieden ist, verkörpert und repräsentiert wird. Dieses Letztere erlangt man nur durch die dritte und höchste Stufe der Erkenntnis, nämlich durch das intuitive Wissen (scientia intuitiva). Durch diese Erkenntnis wird es möglich, das innere Wesen der einzelnen Dinge zu schauen, wodurch sich das All in seinem ewigen Zusammenhang und seiner absoluten Einheit offenbart. Man sieht nicht mehr einzelne und vergängliche Dinge, sondern in Allen die ewige unendliche Substanz, die Dinge sub specie aeternitatis. Das Glück eines Menschen, der zu dieser Erkenntnis nicht gelangt ist, kann nie ein vollkommenes sein. Durch die Täuschung der inadaequaten Ideen und der Vielheiten der Dinge, sucht er stets nach dem Besitz irdischer Güter; wodurch er aber nie innere Befriedigung erlangen kann, vielmehr wird er dadurch den quälenden, leidenden Affekten wie Neid, Hass u. s. w. ausgeliefert, die ihm stets die Seelenruhe rauben. Erst durch die Einsicht: dass der Besitz irdischer Güter nie Glück und Zufriedenheit mit sich bringt; und durch die intuitive Erkenntnis Gottes und der absoluten Einheit des Alls, kann er sich der wahren Glückseligkeit und des höchsten Gutes erfreuen; denn die höchste Erkenntnis Gottes, und die damit verbundene höchste Tugend, bilden das allein wahrhafte und höchste Gut des Menschen. „Summum bonum est Dei cognitio et summum mentis virtus est Deum cognoscere“. Eth. IV, pr. 28.

Die höchste Tugend aber besteht in der unendlichen ewigen Liebe zum All, d. h. zu Gott. Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis“ Eth. V 32 coroll. „Amor Dei intellectualis qui ex tertio cognitionis genere oritur est aeternus“ ibid. pr. 33. Der Mensch, der dieses höchste Gut inne hat, liebt Gott mit der ewigen unendlichen Liebe, die die Quelle aller echten Moral bildet. Sie begleitet ihn während seines ganzen Lebens, und bewirkt in ihm Wohlwollen und Edelmut gegen seinen Mitmenschen: da nämlich die Ursachen der Zwietracht unter den Menschen, nämlich das aus der inadaequaten Erkenntnis stammende rastlose Jagen nach irdischen Gütern, wodurch der Neid, Hass u. s. w. entstehen, ihm ganz fremde sind.

Da nun aber nach Spinoza die höhere Erkenntnis des Menschen, von der besseren Entwickelung seines Körpers abhängig ist (Eth. II, prop. 13 schol. IV, Kap. 27, V p. 39 schol.), so ist es somit notwendig: auf sein körperliches Wohl bedacht zu sein, d. h. seinen Körper zu pflegen, um ihn für eine höhere Erkenntnis fähig zu machen. Die Erhaltung seines eigenen Seins, d. h. die Selbsterhaltung, ist die Hauptbedingung des richtigen vernünftigen Denkens. Es ist somit die Hauptpflicht des Menschen, um zur richtigen Erkenntnis und zur Tugend gelangen zu können, sein Sein durch Suchen des richtigen eigenen Nutzens zu pflegen und zu erhalten. Die drei Punkte: Seinen Nutzen suchen, Erkennen, Tugendhaft sein, hängen eng mit einander zusammen. „Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi“ Eth. IV, pr. 24.

Dieser scheinbar vulgär utilitaristisch egoistische Punkt der Spinozistischen Philosophie, rief den Unwillen Schopenhauers hervor. Vor allem erregte der Grundsatz der Erhaltung des Seins seinen Widerspruch; da gerade bei ihm das Gegenteil: nämlich die Askesis und die Vernichtung des individuellen Seins als höchste Tugend aufgestellt wird. Deswegen sagt Schopenhauer ironisch: „Auch bei ihm also ist die Welt und Alles in ihr ganz vortrefflich und wie es sein soll. Daher hat der Mensch weiter nichts zu thun als vivere, agere, suum esse conservare, ex fundamento poprium utile quaerendi. Eth. IV, p. 24“. II, 760. Wahre Tugend und Egoismus können nach Schopenhauer nie mit einander vereinigt werden; deswegen konnte Spinoza — wie Schopenhauer meint — nur durch Sophismen von seinem egoistischen Prinzipe zu einer Tugendlehre gelangen.

„Wenn nun aber freilich allmählich der Zweck über die Mittel vergessen und die Tugend auf eine Weise empfohlen wird, die ein ganz anderes Interesse, als das des eigenen Glückes verrät,

indem es diesem zu deutlich widerspricht; so ist dies eine von den Inkonsequenzen, durch welche in jedem System die unmittelbar erkannte, oder wie man sagt gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüssen Gewalt anthuend; wie man dies z. B. deutlich sieht in der Ethik des Spinoza, welche aus dem egoistischen suum utile quaerere durch handgreifliche Sophismen, reine Tugendlehre ableitet" I 135.

„Mit der Ethik steht es bei beiden (Bruno und Spinoza) sehr schlecht: Bruno giebt, soviel ich gefunden, gar keine. Spinoza giebt eine, gut gemeinte, aber sehr schlechte, da durch die gröbsten, plumpsten Sophismen aus egoistischen Prinzipien reine Moral abgeleitet wird. Wie in der Musik falsche Töne viel mehr beleidigen, als eine schlechte Stimme; so in der Philosophie Inkonsequenzen, falsche Folgerungen mehr, als falsche Prinzipien: Spinozas Moral vereinigt aber Beides: seine einzelnen Sätze über Recht und andere Gegenstände beleidigen das Gefühl jedes denkenden Menschen aufs Heftigste. Sonderbar, dass er seine Philosophie Ethik inskribirt; man pikirt sich immer dessen am meisten, wozu man am wenigsten Anlage hat" N. II, 49—50.

Allein genauer betrachtet, ist der Egoismus in der Spinozistischen Moralphilosophie nicht im gewöhnlichen Sinne zu nehmen, wie es Schopenhauer gethan hat. Wir geben zu, dass Schopenhauer vom monistischen Standpunkte seiner Metaphysik ausgehend, mit Hilfe der Lehre Kants von der Subjektivität von Raum und Zeit, und der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung, viel konsequenter und klarer seine Moralphilosophie aufbauen konnte. Denn da das All nur ein Einziges, und jede Vielheit und Getrenntheit nur scheinbar ist, so konnte Schopenhauer ganz leicht seine Moralphilosophie und seine Lehre vom Mitleid — als Folge der Durchschauung des principium individuationis — als höchste Tugend begründen. Wenn die Verschiedenheit zwischen Subjekt und Objekt eine nur scheinbare ist, da sie im Grunde nur Eines sind, so konnte Schopenhauer dem seinen Mitmenschen verletzenden Individuum zurufen

Tat-twam-asi,*) d. h. das bist Du! In diesem Mitmenschen verletzest Du im Grunde dich selbst!

Andrerseits stellt sich beim tugendhaften Menschen beim Anblick der Leiden seines Mitmenschen Mitleid ein, weil er — bewusst oder unbewusst — erkannt hat, dass dieser leidende Mensch von ihm nicht verschieden und im Grunde mit ihm identisch sei.

Anders lagen aber die Verhältnisse bei Spinoza. Die klare Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hatte er noch nicht (trotzdem sie sich schon bei ihm angedeutet findet, wie wir oben Kap. I gesehen haben). Die klare und deutliche Einsicht in die Phänomenalität von Subjekt und Objekt, wie sie Schopenhauer hatte, konnte Spinoza bei dem damaligen Stand der Philosophie nicht haben. Spinoza konnte über den Standpunkt des Individualismus nicht hinaus; er musste deswegen bei seiner Moralphilosophie (wozu auch sein Optimismus wesentlich beigetragen hat) das Suchen des eigenen wahrhaften Nutzens als tugendhaft hinstellen und davon jede Tugend abhängig machen. Allein der Nutzen, den der tugendhafte Mensch — nach Spinoza — sucht, ist nicht etwa der vulgär egoistische Utilitarismus, der ohne Rücksicht auf die Mitmenschen seinen Vorteil sucht, sondern im Gegenteil, der zur Erkenntnis gelangte, tugendhafte Mensch sieht ein: 1. dass ein Streben nach Nutzen auf Unkosten der Mitmenschen ein Ausfluss des Neides und anderer leidenden Affekte ist, die nie wahren Nutzen mit sich bringen; 2. dass dem Menschen nichts nützlicher als der vernünftige Mensch ist, da das Glück eines Menschen bedingt ist durch das Glück der Mitmenschen. Deswegen wird der vernünftige Mensch den Nutzen seiner Mitmenschen anstreben, wie seinen eigenen Nutzen, da durch ersteren auch der seinige bedingt ist. Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis homini-

*) Ein von Schopenhauer mit Vorliebe benutzter Ausspruch der Vedanta-Philosophie.

bus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei habuerit cognitionem. Eth. IV, prop. 37.

Nicht mit Unrecht bemerkt Wundt in seiner Ethik:*) „Tugendhaft sein, der Leitung der Vernunft folgen und seinen eigenen Nutzen erstreben, fallen bei Spinoza zusammen, aber er versteht freilich den Nutzen nicht im Sinne der populären Utilitaritätsmoral, nicht als Erstrebung äusserer Vortheile, die nur aus einem inadaequaten Erkennen entspringen und die leidenden Affekte befördern, sondern als Erhaltung des eigenen Seins in seiner Verbindung mit dem unendlichen Sein, wie es von der adaequaten Erkenntnis erfasst wird."

Ebenso wie das vivere, agere, suum utile quaerere kann Schopenhauer Spinoza nicht verzeihen, dass er es für gestattet hielt, dass Menschen die Tiere schlachten und für den eigenen Nutzen gebrauchen:

„Ganz Jüdisch, und im Verein mit dem Pantheismus obendrein absurd und abscheulich zugleich, ist seine (Spinozas) Verachtung der Thiere, welche auch er, als blosse Sachen zu unserem Gebrauch für rechtlos erklärt: Eth. IV, appendix, Kap. 27", II 760—61. „Dieser obligate Optimismus nöthigt den Spinoza noch zu manchen anderen falschen Konsequenzen, unter denen die absurden und sehr oft empörenden Sätze seiner Moralphilosophie oben an stehen, welche im 16. Kapitel seines tractatus theologico-politicus**) bis zur eigentlichen Infamie anwachsen. Hingegen lässt er bisweilen die Konsequenz da aus den Augen, wo sie zu richtigen Ansichten geführt haben würde, z. B. in seinen so unwürdigen, wie falschen Sätzen über die Thiere (Eth. Pars IV. Appendicis cap. et ejusdem Partis prop. 37, Schol.) Hier redet er eben wie ein Jude es versteht, gemäss den Kap. 1 und 9 der Genesis, so dass dabei uns Andern, die wir an reinere und würdigere Lehren gewöhnt sind, der foetor judaicus übermannt. Hunde scheint

*) Stuttgart 1886, Seite 302.

**) Dieses Kapitel behandelt die Rechtslehre Spinozas, auf die wir später zurückkommen.

er ganz und gar nicht gekannt zu haben. Auf den empörenden Satz, mit dem besagtes Kapitel 26 anhebt: Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cuius mente gaudere et quod nobis amicitia, aut aliquo consuetudinis genere iungere possumus, ertheilt die beste Antwort ein Spanischer Belletrist unserer Tage (Larra, pseudonym Figaro im Doncel c. 33): El que no ha tenido un perro, no sabe lo que es querer y ser querido. (Wer nie einen Hund gehalten hat, weiss nicht, was lieben und geliebt sein ist). Die Thierquälereien, welche nach Colerus, Spinoza zu seiner Belustigung und unter herzlichem Lachen, an Spinnen und Fliegen zu verüben pflegte, entsprechen nur zu sehr seinen hier gerügten Sätzen, wie auch besagten Kapiteln der Genesis. Durch alles Dieses ist denn Spinozas „Ethica" durchweg ein Gemisch von Falschem und Wahrem, Bewunderungswürdigem und Schlechtem. Gegen das Ende derselben, in der zweiten Hälfte des letzten Theils, sehen wir ihn vergeblich bemüht, sich selber klar zu werden: er vermag es nicht: ihm bleibt daher nichts übrig als mystisch zu werden, wie hier geschieht" IV 92—93.

Schopenhauer übersieht hier den Grund, warum Spinoza die Tiere zu schlachten erlaubt, um sie für unsern Nutzen zu gebrauchen. Das Schlachten und der Gebrauch der Tiere für unsere Körperpflege soll hier nur ein Mittel für einen höheren Zweck sein, nämlich um unsern Körper für ein höheres Denken und somit für die Tugend fähig zu machen. Denn die bessere Erkenntnis und die mit ihr verbundene Tugend ist nur in einem guten und vollkommen entwickelten Körper möglich. Spinoza ging hier ganz von dem Grundsatze aus: mens sana in corpore sano. Bei Spinoza ist die ganze Tugendlehre intellectualisiert; ohne klare und richtige Erkenntnis können wir nicht wahrhaft tugendhaft sein, da nun aber ein zur Erkenntnis fähiger Geist von einem gesunden Körper abhängig ist, so ist es angezeigt, die um uns sich befindende Natur, mit Ausnahme des Menschen, zu unserem Gebrauche nutzbar zu machen. Es kann hier, wie Schopenhauer meint, von einer Verachtung der Tiere nicht die Rede sein, ihr

Gebrauch ist nur gestattet eines höheren Zweckes wegen, nämlich um die höhere Erkenntnis und die Tugend, die von einem gegesunden Körper abhängig sind, zu erreichen.

Der Vorwurf, den Schopenhauer Spinoza macht, dass er den empörenden Satz: Präter homines u. s. w. geschrieben, ist gleichfalls vom Standpunkte Spinozas nicht gerechtfertigt. Bei Spinoza läuft Alles, wie wir gesehen haben, auf das Intellektualistische hinaus; die höchste Tugend ist zugleich das höchste Glück und das höchst erstrebenswerte Gut. Dies ist aber von der wahren Erkenntnis abhängig, welche in uns zu fördern der Mensch allein als das vernünftigste Wesen imstande ist, weswegen der Mensch allein uns am nützlichsten und angenehmsten sein kann. Nur der Mensch ist imstande, den Menschen in der Erkenntnis und Tugend zu unterstützen und zu fördern, was das unvernünftige Tier uns nicht leisten kann; darum ist die Ansicht Spinozas nicht ungerechtfertigt, wenn er meint, dass es ausser dem Menschen nichts giebt, das uns so nahe steht und uns durch Freundschaft verbunden werden kann, wie er. Der Grundsatz Spinozas: homini nihil utilius homine ist aber nicht der Grund, der uns — nach Spinoza — vom Menschenmorde zurückhalten soll, wie Schopenhauer fälschlich meint III 613. Sondern die wahre Erkenntnis, die nach Spinoza zugleich die höchste Tugend ist, ist es, die von einer solchen That den tugendhaften Menschen zurückhält. Die Ursachen des Mordes sind Neid, Hass und andere leidende Affekte, die der Tugendhafte nicht hat, wodurch ihm eine jede untugendhafte Handlung überhaupt unmöglich gemacht wird.

Vom Vorwurfe, dass Spinoza am Töten von Fliegen (nach der Mitteilung des Colerus) sich zu belustigen pflegte, scheint Schopenhauer selber nicht frei zu sein, da er sonst keine Ursache hätte, sich für eine solche That entschuldigen zu müssen. So sagt er selber: „Wenn ich Fliegen klappe, so ist doch wohl klar, dass ich nicht das Ding an sich tot geschlagen habe, sondern bloss seine Erscheinung.“ N. IV 187. Könnte nicht der Menschenmörder dieselbe Entschuldigung vorbringen? Ist denn der Mensch

— nach Schopenhauer — mehr als blosse Erscheinung des Dinges an sich? Wo bleibt das Tat-twam-asi, das sich auf alle Erscheinungen in der Natur erstreckt, und das Gefühl des Mitleids beim Tugendhaften hervorruft, welches Prinzip als höchste Tugend Schopenhauer in der Lehre Spinozas vermisst? III 628.

Wir haben schon oben bemerkt, dass Schopenhauer mit viel mehr Konsequenz seine Tugendlehre auf seiner monistischen Grundlage aufgebaut hatte, als früher Spinoza, der doch eigentlich das Tat-twam-asi ebenfalls aus seiner monistischen Metaphysik hätte folgern können. Wenn dies Spinoza doch nicht gethan, so geschah es aus dem Umstande, weil er mit der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, (die Schopenhauer durch Kant vor sich hatte) nicht im klaren war und deswegen den Individualismus beibehalten musste.

Schopenhauer ist aber nicht im Rechte, wenn er meint, dass aus der Metaphysik Spinozas sich die lobenswerten Seiten seiner Ethik direkt nicht ergeben konnten. „Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruirt ist; weshalb ich, mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte „Ethik“ betiteln können, als Spinoza, bei dem dies fast wie eine Ironie aussieht und sich behaupten liesse, dass sie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie konsequent nimmermehr hervorgehen würde: auch verleugnet er sie meistens geradezu, mit empörender Dreistigkeit (z. B. Eth. IV, prop. 37 Schol. 2).“ III 337.

„Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht, und die in der Philosophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Wesen seiner Lehre hervor, sondern ist, obwohl an sich lobenswert und schön, doch nur mittelst schwacher und handgreiflicher Sophismen daran geheftet.“ I 371—372.

Dass aus der Metaphysik Spinozas, resp. aus seiner Alleins-

lehre noch mehr hervorgeht, als es in der Moralphilosophie Spinozas ersichtlich ist, hatte Schopenhauer selber am besten bewiesen. Schopenhauer hätte nie seine Lehre vom Mitleide als das empfundene Tat-twam-asi begründen können, wäre er nicht von der Alleinslehre — die doch auch die Grundlage der Spinozistischen Metaphysik bildet, ausgegangen. Im übrigen scheint die Lehre des Tat-twam-asi Spinoza bei der Begründung seiner Affektenlehre — wenn auch dunkel — vorgeschwebt zu haben; wenn er annimmt, dass die Vorstellung äusserer von uns getrennter Gegenstände unser Sein vermehren oder vermindern könne. Nicht mit vollem Rechte nennt Schopenhauer Spinozas Definition der Liebe (amor est titillatio, concomitante idea causae externae) überschwänglich naiv. II 626. Bemerkenswert hierzu ist der Ausspruch Spinozas im Tractat De emendatione (editio Paulus, Seite 417) „Summum autem bonum est eo pervenire ut ille cum aliis sic fieri potest tali natura fruatur. Quaenam autem illa sit natura, ostendimus suo loco, nimirum esse, cognitionem quam mens cum tota natura habet.“ Die Hervorhebung der höheren intuitiven Erkenntnis, die nicht einzelne vergängliche Dinge, sondern eine ewige, unvergängliche, all-eine, das All umfassende Substanz sieht, in der sich das Individuum unsterblich erblickt, und überhaupt die erhabenen Sätze des fünften Buches der Ethik zeigen zur Genüge, dass Spinoza — wenn auch dunkel — eine Vorahnung der Phänomenalität von Subjekt und Objekt und ihrer Einheit in der Substanz hatte.

„Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte, als er niederschrieb: Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit. (Eth. V, pr. 31, schol.) (Man vergleiche L. II, prop. 40, schol. 2, auch L. V, prop. 25—38 und ganz besonders prop. 29, schol.; prop. 36, schol. und prop. 38 demonstr. et schol.) I 245.

Wie wir im Kap. I*) dieses Teiles gesehen haben, erkennt Schopenhauer selber an, dass Spinoza wohl die notwendigen

*) Seite 13.

Beziehungen von Subjekt und Objekt und ihre Einheit in der Substanz eingesehen hat III, 46. In seiner Begründung der ethischen Affekte, wie z. B. des Wohlwollens aus dem Mitleide, stützt sich sogar Schopenhauer auf Spinoza: „Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta“. (Eth. III, pr. 27 cor. 3 schol.) I 483.*) Es zeigt sich, dass Spinoza, nicht wie Schopenhauer I 371 gemeint hat, seine „an sich lobenswerthe Ethik“ durch Sophismen an seine Metaphysik geheftet hat, sondern dass sie nicht ganz — nach ihrer monistischen Grundlage — mit allen Konsequenzen durchgeführt wurde. Eher ist Schopenhauer im Rechte, wenn er von Spinoza sagt: „Er lässt bisweilen die Konsequenzen aus den Augen, wo sie zu richtigen Resultaten geführt haben würden“ IV. 92. Denn hätte Spinoza die richtigen Konsequenzen aus seinem Monismus gezogen, so hätte er seinen Amor Dei, die Menschenliebe und überhaupt die ganze Tugendlehre durch den Gedanken begründen müssen, der dem Tat-twam-asi zu Grunde liegt. Allein Spinoza war zu sehr Individualist und stand zu sehr unter dem Einflusse des in seiner Zeit herrschenden Geistes, als dass er zu einer solchen Ansicht hätte gelangen können. Überdies hatte Spinoza nicht wie Schopenhauer den transcendentalen Idealismus Kants vor sich, um dann die Identität der scheinbar getrennten Individuen in der alleinen Substanz begründen zu können.

---

*) Siehe M. Grunwald: Spinoza in Deutschland, Seite 249.

Kap. IV.

Die Lehre vom Naturrechte.

In diesem Kapitel sollen noch die Prinzipien des Spinozistischen Naturrechts und die Unhaltbarkeit mancher von Schopenhauer gegen Spinoza gerichteten Vorwürfe erwiesen werden. Auch hier lässt sich Schopenhauer (wie schon gegen Hegel, Fichte etc.) durch die Heftigkeit seines Temperaments zu manchen einseitigen und ungerechten Urteilen hinreissen. Wenn die Urteile Schopenhauers über die Philosophie Spinozas schon nicht sehr günstig waren, so sind seine Aussprüche über die Moralphilosophie Spinozas wegen der in ihnen enthaltenen Prinzipien des Naturrechts geradezu vernichtend. So heisst es IV 92: „Dieser obligate Optimismus nöthigt den Spinoza noch zu manchen anderen falschen Konsequenzen, unter denen die absurden und oft empörenden Sätze seiner Moralphilosophie oben an stehen, welche im 16. Kapitel seines tractatus theologico politicus*) bis zur eigentlichen Infamie anwachsen."

Es soll nun versucht werden, in Kürze die Grundlage der Spinozistischen Rechtslehre in ihrer Beziehung zu seiner Lehre vom Naturrechte darzulegen, um zu zeigen, welches Missverständnis von Seiten Schopenhauers Veranlassung zu jenem ungerechten Vorwurfe gegeben hat.

Spinoza gründet die Rechtslehre auf seine Lehre vom Naturrechte. Unter Naturrecht versteht Spinoza das Recht eines jeden Individuums, sein Sein mit Hilfe der ihm von der Natur verliehenen Macht zu erhalten. Im Naturzustande, da die wenigsten Menschen von der Vernunft geleitet werden, die meisten — ja fast alle — von ihren Begierden und sinnlichen Trieben beherrscht werden, übt ihre physische Macht ihr Naturrecht aus. Je mehr Macht einer hat, desto mehr Recht hat er. Der Mensch darf hier nicht als ein von der Vernunft geleitetes Wesen betrachtet werden, weil er im Naturzustande sich von allen übrigen Wesen, welche nur mit der ihnen von der Natur verliehenen Macht operieren, nicht unterscheidet. Er handelt hier mit demselben Rechte, mit dem z. B. grosse Fische die kleinen verschlingen: „adaeque pisces summo naturali iure aqua potiuntur et magni minores comedunt." Tr. th. polit., Kap. XVI, Seite 552, ed. Vloten-Land.

*) In diesem Kapitel behandelt Spinoza vorzüglich die Lehre vom Naturrechte.

Der Mensch hat somit im Naturzustande das Recht, sein Sein mit aller ihm zu Gebote stehenden Macht zu fördern, ohne Rücksicht auf einen andern. Von Unrecht kann im Naturzustande nicht gesprochen werden, 1. weil die Menschen nicht von der Vernunft, die die moralischen Prinzipien bestimmt, geleitet werden; 2. weil es keine so grosse Macht (z. B. der Staat) giebt, welche die Menschen zwingen sollte, gegen die moralischen Prinzipien der Vernunft nicht zu verstossen. So lange nun aber der Mensch weder das Wesen seiner moralischen Verpflichtungen als vernünftiges Individuum einsieht, noch gezwungen wird, diese, die er nicht kennt, zu achten, so lange kann auch nicht von ihm gesagt werden, dass er Unrecht verübt habe.

Die Prinzipien der Vernunft als Normen des Rechts sind im Naturrechte begründet, und es enthält letzteres das erstere: Beide bezwecken das Wohl des Individuums. Nun werden aber die meisten Menschen von den Leidenschaften und leidenden Affekten, statt von der Vernunft, geleitet, verkennen somit die Mittel, ihr wahres Glück zu erlangen und glauben durch das Geltendmachen ihrer persönlichen Macht und Schwächung oder Beseitigung Anderer ihr Sein zu fördern. Wären alle Menschen von Natur aus mit der wahren Vernunft ausgestattet, so würden sie ihr wahres Wohl einsehen, welches allein in der Befolgung des von der

Vernunft geleiteten moralischen Lebens und der Liebe zu Gott und den Mitmenschen besteht. Denn das Handeln, welches nicht der Vernunft entspringt, sondern den blinden Leidenschaften und Begierden, ist vielmehr ein Leiden und ein Mangel, aber kein wahres Handeln, trotzdem es mit derselben Notwendigkeit und mit ebendemselben Naturrechte, wie das vernünftige Handeln geschieht. Tr. pol. Kap. 2, § V u. a.).

Es kann deswegen im Naturzustande nicht gesündigt werden, wenn auch manche Handlung vom Standpunkte der Vernunft gegen die Moral verstösst; denn der Mensch handelt hier ganz blind, da er von Natur das in der Moral begründete Recht nicht kennt, und kein festgesetztes Recht vor sich hat, das ihn mit einer ihm überlegenen Macht vom Sündigen abhalten könne, da es doch im Naturzustande weder Staat noch Rechtsnormen giebt.

Wenn jemand nun im Naturzustande eine der Moral zuwiderlaufende Handlung verübt, so sündigt er hier nicht gegen andere, sondern höchstens gegen sich, weil seine That — trotz ihrer naturrechtlichen Berechtigung — vom Standpunkte der Vernunft als unmoralisch betrachtet wird. „Ex his . . . perspicuum nobis fit, in statu naturali non dari peccatum, vel si quis peccat, is sibi non alteri peccat“. Tr. pol. Kap. 2, § XVIII. Die Schlechtigkeit, die ein Mensch im Naturzustande mit Hilfe seiner Macht verübt, ist als solche vom Standpunkte des Naturrechtes nicht anzusehen; vom Standpunkte der Vernunft oder Moral jedoch ist dieselbe durchaus noch nicht gerechtfertigt.

Im Chaos des Naturzustandes gehen alle Handlungen nach dem Naturrechte mit Hilfe der persönlichen Macht vor sich. Keine Handlung kann somit, wie oben gezeigt wurde, im Naturzustande als ungerecht bezeichnet werden, trotzdem manche der Vernunft widersprechen, indem sie statt des Wohles und der Freiheit vielmehr Knechtung, ja Vernichtung herbeiführen. Da aber die Natur um das Wohl der Menschen bedacht ist, und dieses im Naturzustande nicht möglich ist, so lange ein jeder seinen Affekten und Begierden nachgehen kann, wogegen der

Mensch glücklicher ist, und sein Sein besser fördern kann, je mehr er nach den Regeln der Vernunft lebt, so veranlasste diese die Menschen zu einer Gemeinschaft zusammenzutreten und einen Staat zu gründen, in dem ein jeder seine persönliche Macht der des Staates unterordnet, wodurch ein jeder ihm angehörende Bürger verhindert wird, gegen die Regeln der Vernunft oder der Moral zu verstossen und womöglich gezwungen wird, nach denselben zu leben. Diese Regeln nun bilden die Staatsgesetze oder das Staatsrecht. Die Staatsgesetze oder das im Staate herrschende Recht ist somit der konkrete und präzise Ausdruck unserer Vernunftprinzipien oder unserer moralischen Postulate. Das Staatsrecht ist nichts anderes als das schon früher existierende Naturrecht, nur mit dem Unterschiede, dass statt im Naturzustande ein jeder nach seiner eigenen Macht zu handeln das Recht hatte, welches aber von denjenigen, die von der Vernunft nicht geleitet wurden, — und das waren die meisten — zum eigenen wie zum fremden Nachteile missbraucht wurde, hier im Staate nur einem einzigen Oberhaupte die grösste Macht eingeräumt wurde, wodurch ihm auch das Recht zusteht, jeden Bürger zu zwingen, gegen die Prinzipien der Vernunft nicht zu verstossen, sodass es einem jeden möglich wird, nach den Regeln der Vernunft zu leben, was in einem Zustande des bellum omnium contra omnes nicht möglich war. Der Zweck des Staates ist somit: dass er einem jeden Bürger ermögliche, so zu leben, wie alle auch im Naturzustande leben würden, wenn sie der Vernunft folgten. „Patet imperii, seu summarum potestatum ius nihil esse praeter ipsum naturae ius, quod potentia non quidem uniuscuiusque; sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur determinatur“ Tr. pol. Kap. 3, § II. „Ad quod accedit, quod status civilis naturaliter instituitur ad metum communem adimendum et communes miserias propellandum, ac proinde id maxime intendit, quod unusquisque, qui Ratione ducitur, in statu naturali conaretur, sed frustra“ ibid. § VI.

Die Staatsrechte enthalten nichts mehr als die schon vor ihm im Naturzustande existierenden Naturrechte, die der Vernunft entsprechen, und durch welche die persönliche Sicherheit und das friedliche, vernünftige Beisammenleben der Bürger gesichert wird. Während die Prinzipien der Vernunft oder der Moral im Wirrwarr des Naturzustandes nur illusorisch, in Wirklichkeit aber nicht zu finden wären, finden wir in den bestehenden Rechtsnormen des Staates ihre volle Bestätigung. Deswegen kann auch erst im Staate von Recht oder Unrecht gesprochen werden, weil hier eine präzise Rechtsnorm existiert, der sich auch derjenige, der nicht von der Vernunft geleitet ist, fügen muss. Er muss sich an sie halten und sie anerkennen, gezwungen von der Macht des Staates, die zugleich das höchste Recht ist. Der Staat handelt im Sinne des Naturrechtes, d. h. mit dem Rechte des Stärkeren gegen den Schwächeren.

Wie nun aber derjenige Mensch am freiesten und am meisten moralisch ist, welcher der Vernunft folgt, so ist auch derjenige Staat am freiesten und stärksten, welcher von der Vernunft geleitet wird, d. h. dessen Gesetze den Prinzipien der Vernunft entsprechen. (Tr. pol. Kap. 3, § II u. a. O.). Die Prinzipien der Vernunft und der Moral — bei Spinoza ist vernünftig handeln gleich moralisch handeln — von denen ausgehend ein Staat sein Recht begründet, existieren an sich als Prinzipien der Vernunft auch ausserhalb des Staates. Sie allein bilden die Ursache der Staatengründung und gehen deshalb dem Staate voraus. Sie sind a priori einem jeden Menschen angeboren, am klarsten jedoch nur demjenigen, der von der Vernunft geleitet wird. Er sieht sie ein und lebt nach denselben nach Möglichkeit auch im Naturzustande Tr. pol. Kap. 2, § XI, Kap. 3, § VII.

Hören wir nun, wie Schopenhauer sich über die Rechtslehre Spinozas äussert. Es wird uns klar werden, wie ungerecht seine Urteile sind und auf welchem Missverständnis der Grundlage von Spinozas Lehre sie beruhen.

So heisst es, II 700: „Die, welche, mit Spinoza leugnen, dass es ausser dem Staate ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte“. — Dies ist offenbar ein Missverständnis. Wir haben oben gezeigt, und oft betont es Spinoza (im Tr. th. pol., Kap. XVI u. Tr. pol.), dass die Staatsrechte nichts anderes sind als Naturrechte, nur dass sie im Staate im Sinne der Vernunft gebraucht werden, was im Naturzustande bei der Unabhängigkeit der Menschen von einer höheren Macht, die sie nach der Vernunft zu leben zwingen könnte und bei den verschiedenen Meinungen der Menschen absolut unmöglich war. Der Staat bildet somit nur das Mittel, um den im Naturzustande an sich geltenden Gesetzen der Vernunft allgemeine Geltung zu verschaffen. „Verum enim vero quanto hominibus utilius, secundum leges et certa nostrae rationis dictamina vivere, quae, uti diximus non nisi verum hominum utile*) intendunt, nemo potest dubitare“ „adeoque firmissime statuere et pacisci debuerunt, ex solo rationis dictamine (cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur) omnia dirigere et appetitum, quatenus in damnum alterius suadet, frenare, neminique facere, quod sibi fieri non vult, jusque alterius tanquam suum defendere.“ Tr. th. pol. Kap. XVI, Seite 554 ed. Vloten-Land. Wären nicht die Prinzipien des Staatsrechtes etwas selbstverständliches und im moralischen Bewusstsein eines jeden Menschen, auch desjenigen, der sie nicht klar einsieht und sich von den Begierden leiten lässt, etwas a priori feststehendes und in seinem Innern schlummerndes, so wüsste ich nicht, warum Spinoza keinem Menschen zumutet, Einwendungen gegen solche Gesetze zu erheben, welche der Vernunft entsprechen, sodass, wenn er es thäte, er vernunftlos (mente carere) erscheinen würde. Wenn aber doch

*) Wahrer Nutzen ist bei Spinoza — wie wir oben gesehen haben — der wahren Tugend identisch. Wahrhaften Nutzen bringt nur die Tugend dem Menschen; darum heisst auch wahrhaft nützlich handeln, moralisch handeln. Es heisst dies wahrhaft nützlich sein, im Unterschiede vom gewöhnlichen falschen Nutzen.

die meisten im Naturzustande nicht nach der Vernunft handeln, so geschieht es nur, weil sie zu sehr von den Affekten und Begierden beherrscht werden, wodurch ihnen ein vernünftiges Leben unmöglich wird. Ebenso wenn Spinoza wirklich, wie Schopenhauer meint, der Ansicht gewesen wäre, dass der Staat erst Gebote der Moral im Rechte schafft, hätte er doch nicht gesagt: „patet imperii, seu summarum potestatum ius nihil esse praeter ipsum naturae ius“ (Tr. pol. Kap. 3, § II).

Der Begriff des Rechtes als solches wird aber im Staate durch die Gesetzgebung geschaffen. An sich, ausserhalb des Staates, existiert kein Recht oder Unrecht, sondern nur Prinzipien der Vernunft, nach denen der vernünftige Mensch auch im Naturzustande lebt. Im Naturzustande kann es deswegen auch kein Unrecht an sich geben, denn jeder Mensch glaubt je nach dem Grade seiner Erkenntnis gut zu handeln, auch wenn er nicht nach den Prinzipien der Vernunft handelt, denn würde er wissen, dass er unvernünftig handelt, so würde er einsehen, dass das vernünftige Handeln für ihn besser sei und danach leben. Im Naturzustande gilt es entweder nach der Vernunft oder ihr entgegen zu handeln. Der Begriff von Recht, Unrecht, Strafe oder Verdienst wird erst im Staate als Form der Prinzipien der Vernunft durch seine im Gesetze normierten Satzungen geschaffen, nach denen zu leben der Staat jeden Bürger zwingt, ob er es will, oder nicht will. Deswegen sagt Spinoza Eth. IV, pr. 37, schol. 2: „Ex quibus apparet, iustum et iniustum, peccatum et meritum notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae Mentis naturam explicent“. Schopenhauer ist nicht im Rechte, wenn er sagt, dass Spinoza durch diese Sätze seine Ethik aufgiebt, „. . . und erklärt mit Dreistigkeit, die Erstaunen und Unwillen hervorruft, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht und überhaupt zwischen Gutem und Bösen für bloss conventionell an sich selbst nichtig.“ II 694, III 337.

Spinoza aber wollte damit nicht gesagt haben, dass das Moralische oder das Gute, das im Recht verkörpert wird, an sich richtig sei, sondern dass der Begriff des Rechtes oder des Unrechtes sowie Verdienst und Strafe etwas vom Staate Geschaffenes, also etwas Accidentielles sei. Es existieren somit die Prinzipien der Vernunft auch ausserhalb des Staates, und dieser ist nur dazu da, um sie geltend zu machen, um ein friedliches, vernünftiges Leben zu ermöglichen. Tr. pol. Kap. 2, § II.

Als Folge ebendesselben Missverständnisses der Lehre Spinozas vom Naturrechte sind auch viele Vorwürfe und Schmähungen, die Schopenhauer gegen die Spinozistische Moralphilosophie häuft, anzusehen. So heisst es II 760, wo Schopenhauer die Moralphilosophie Spinozas als „falsch und zum Theil empörend“ bezeichnet und als Beleg folgende Stellen in der Anmerkung anführt: „Unusquisque tantum iuris habet, quantum potentia valet. Tract. pol. Kap. 2, § VIII. Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu eius, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Ibid. § XII. Unuscuiusque ius potentia eius definitur. Eth. IV, pr. 37. schol. 1.“ „Besonders ist das 16. Kapitel des Tractatus theologico politicus das rechte Kompendium der Immoralität Spinozischer Philosophie.“ Ebenso führt Schopenhauer V 249 dieselben Stellen aus Tract. pol. Kap. 2, § VIII, und aus Eth. IV pr. 37 schol. 1 an, als Beweis, dass Spinoza kein anderes Recht anerkenne, als das Faustrecht; und IV 36 sagt Schopenhauer, dass Spinoza „Recht“ nennt, was überall „Gewalt“ heisst.

Allein Schopenhauer hat übersehen, dass Spinoza die natürliche Macht dem Recht gleich setzt und dies im Naturzustande gelten lässt, da es dort keine bindenden und formulierten Rechtsnormen giebt. Deswegen hat auch jeder im Naturzustande, vom Standpunkte des Naturrechtes aus, wo ein jeder das Recht hat (im naturrechtlichen Sinne), kraft seiner ihm von der Natur verliehenen Macht das zu thun, was er für gut hält, sein Wort zu ändern, wenn er anderer Meinung geworden ist. Denn, wer imstande ist, sein Wort zu brechen, der wird von der Vernunft nicht geleitet, ein solcher kann vom naturrechtlichen Standpunkte aus so handeln, wenn er nicht

von einer grösseren Macht (z. B. vom Staate) gezwungen wird, seine durch Wort gegebene Verpflichtung zu halten (Tr. pol. Kap. 2, § XII, § IX). Dagegen existiert der Wert des moralischen Handelns (ein unmoralisches Handeln an sich giebt es bei Spinoza nicht, da es bei ihm kein Schlechtes an sich giebt, da jedes unmoralische Handeln nur ein Handeln aus Mangel an Vernunft bedeutet und an sich nichts Positives bezeichnet), als Handeln nach den Prinzipien der Vernunft als etwas Positives an sich auch ausserhalb des Staates, welches im Staate durch den Begriff des Rechts ausgedrückt wird. Noch in seinen letzten Jahren (1854) schreibt Schopenhauer an Frauenstädt: „Habe durchblättert den I. Band Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer: 2/3 des Bandes Spinoza, hegelianisirt und mit dem krassesten Köhlerglauben an Spinoza, als eigene festeste Überzeugung vorgetragen, die so empörende Moral des Spinoza noch outrirt! Das glaub' ich, dass er 100 Zuhörer in Heidelberg hatte; die Jungens laufen hin, um zu vernehmen, was ihrer Gier und bösen Gelüsten zusagt, dass es weder Recht und Unrecht, noch Gutes und Böses gebe. Das Ministerium in Baden hat sehr Recht gethan, dem Menschen das Handwerk zu legen. Er steht da als der letzte Hegelianer und Märtyrer — seiner Urtheilslosigkeit: kein Katholik glaubt so fest und blind ans Evangelium, wie er an die deliramenta Spinozae. Er hat gemeint, durch diesen Glauben alles eigene Denken zu ersetzen" (Schopenhauers Briefe, editio Grisebach, Leipzig, Reclam, S. 254).

Schopenhauer giebt selbst zu, dass von den juridischen Begriffen Recht oder Unrecht in einem Zustande, wo bellum omnium contra omnes herrscht, nicht die Rede sein kann; das ist nur im Staate möglich. „Die Begriffe von Recht oder Unrecht sind zwar auch für den Naturzustand giltig und keineswegs conventionell, aber sie gelten dort bloss als moralische Begriffe zur Selbsterkenntnis des eigenen Willens in jedem" II 441 somit

wird „der Begriff des Unrechts im Naturzustande moralisch, im Staate dagegen juridisch". II 443.

Hier sagt Schopenhauer ungefähr dasselbe, wie Spinoza. Wenn aber Schopenhauer Spinoza entgegenhält, dass bei ihm auf Seiten der einfachen physischen Macht auch moralische Berechtigung liege, und somit der Angreifer gerechter sei, als der Angegriffene, der Stärkere mehr Recht habe als der Schwächere, so vergass Schopenhauer dabei, dass Spinoza nur denjenigen im eigentlichen Sinne als mächtig bezeichnet, der sich von der Vernunft leiten lässt. Spinoza wiederholt es oft, dass nur derjenige, der den Prinzipien der Vernunft folgt, und seine leidenden Affekte und blinden Begierden beherrscht, dass nur dieser wahrhaft frei und mächtig sei. „Imo quia humana potentia non tam ex Corporis robore, quam ex Mentis fortitudine aestimanda est; hinc sequitur, illos maxime sui iuris esse, qui maxime ratione pollent, quique maxime eadem ducuntur" Tr. pol. Kap. II, § XI.

Da aber bei Spinoza Erkennen tugendhaft sein ist, so ist der Tugendhafte zugleich der Mächtigste. Und wie das einzelne vernünftige Individuum, das sich von der Vernunft leiten lässt, zugleich das stärkste ist, ebenso ist derjenige Staat der stärkste und seine Macht am berechtigtsten, dessen Gesetze nach Leitung der Vernunft normiert werden. Tr. pol. Kap. 2, § II. Die Prinzipien der Vernunft müssen somit in den Gesetzen des Staates verwirklicht werden, damit der Staat gedeihe und mächtig sei. Die Macht ist somit eine Folge des vernünftigen Handelns. In diesem Sinne kann man sowohl beim Staate wie beim Menschen sagen, dass ihre Macht im proportionalen Verhältnisse zu ihrem vernünftigen, d. h. zu ihrem moralischen Handeln steht. Die Staatsrechte dürfen somit gegen die Vernunftprinzipien nicht verstossen, vielmehr müssen sie mit ihnen übereinstimmen, damit der Staat mächtig und frei sei; „et hoc sensu dicere possumus, Civitatem peccare, quando contra Rationis dictamen aliquid agit. Est enim Civitas tum maxime sui iuris, quando ex dictamine rationis agit, quatenus igitur contra rationem agit,

eatenus sibi deficit, seu peccat" Tr. pol. Kap. 4, § IV. Der Staat, der die höchste Macht besitzt, ist somit in jedem Falle gezwungen, nach der Vernunft zu handeln, widrigenfalls er Unrecht thut und seinen Untergang bereitet. Deswegen ist auch im Staate ein jeder Mensch verpflichtet, nach den Regeln des Gesetzes zu leben, die zugleich den Regeln der Vernunft entsprechen müssen, welcher Staat das Wohl aller seiner Bürger bezweckt und kraft seiner höchsten Macht, die der der einzelnen Bürger unvergleichlich überlegen ist, jeden Bürger zwingen kann, nach den Gesetzen zu leben, und gegen dieselben nicht zu verstossen. Und da, wie wir oben gesehen haben, derjenige Staat am mächtigsten ist, dessen Gesetze der Vernunft entsprechen, so ist es auch nur in dem mächtigsten Staate am meisten möglich, sicher zu leben und nach der Vernunft zu handeln. Erst in einem Staate kann somit von Recht oder Unrecht gesprochen werden, weil hier ein jeder Bürger gezwungen wird, ob er es will, oder nicht, d. h. ob er von der Vernunft geleitet wird oder nicht, nach dem Gesetze zu leben. Im Naturzustande dagegen, wo von einer allgemeinen Anerkennung der Vernunftprinzipien nicht die Rede sein kann, weil dort nur die wenigsten Menschen von der Vernunft geleitet werden, in einem Zustande, wo der blinde Kampf der Naturkräfte sein Spiel treibt, kann somit von Unrecht nicht gesprochen werden. In diesem Kampf ist die rohe, brutale Gewalt massgebend, die Prinzipien der Vernunft haben hier keine praktische Anwendung und auf Seiten der grösseren brutalen Macht ist auch das grösste Recht im naturrechtlichen Sinne. Obzwar ein solches Handeln, bei welchem die Macht im Dienste der Begierden steht und der Vernunft widerspricht, nach Spinoza nur ein Leiden ist, so kann es doch nicht als Unrecht bezeichnet werden, da eine jede Ausübung des Naturrechtes, ob sie nun der Vernunft entspricht oder nicht, als (naturrechtlich) berechtigt angesehen werden muss. „Equidem fateor, cupiditates illas, quae ex ratione non oriuntur, non tam actiones, quam passiones esse humanas. Verum quia hic de naturae universali potentia, seu iure agimus, nullam hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates, quae ex ratione, et inter illas, quae ex aliis causis in nobis ingenerantur: quando quidem tam hae, quam illae effectus naturae sunt, vimque naturalem explicant, qua homo in suo esse perseverare conatur" Tr. pol. Kap. II § V.

Nach dem hier Dargelegten wird es klar, wie ungerecht Schopenhauer ist, wenn er die Philosophie Spinozas der Immoralität zeiht. Die Ursache dieser Vorwürfe ist die falsche und einseitige Auffassung, die Schopenhauer von Spinozas Naturrechtslehre hatte, wodurch die falschen Konsequenzen, die er aus derselben zog, unausbleiblich waren. Hätte Schopenhauer aber die Rechts- und Tugendlehre Spinozas mit objektivem Auge betrachtet, und hätte er sich nicht durch seine Voreingenommenheit gegen dessen Optimismus blenden lassen, dann hätte er gesehen, dass Spinoza, wie gezeigt wurde, die rohe brutale Naturgewalt vom moralischen Rechte oder, wie Spinoza es nennt, von den Prinzipien der Vernunft, wohl unterscheidet. Zwar sind alle Vernunftprinzipien und das Handeln nach ihnen im Naturrecht begründet, jedoch ist nicht alles Handeln nach Naturrecht zugleich vernünftig, d. h. moralisch. Wenn Macht Recht ist, so ist sie nicht zugleich auch moralisch. Wenn im Naturzustande die Ausübung der brutalen Gewalt kein Unrecht ist, so ist sie doch vom Handeln nach Vernunft, welches eigentlich moralisch ist, qualitativ verschieden und ihm entgegengesetzt.

Wir sehen somit, dass Spinoza 1. die Prinzipien der Vernunft oder der Moral auch ausserhalb des Staates existieren lässt, nur treten sie erst im Staate als Rechtsnormen auf. 2. dass die brutale Macht als Naturrecht nicht zugleich auch moralische Berechtigung haben müsse, sondern dass das Naturrecht sowohl brutale als moralische Macht in sich enthält, dass somit jede moralische Handlung auch im Naturrecht inbegriffen ist, wohl aber enthält nicht jedes Handeln nach Naturrecht moralische Berechtigung.

Brutales Naturrecht und moralisches Naturrecht sind — um mich einer in der Logik gebrauchten Form zu bedienen — zwei kleine Kreise, die in einem grossen Kreise „allgemeines Naturrecht“ unabhängig neben einander bestehen.

Wir müssen zugeben, dass die falsche Konsequenz, die Schopenhauer aus der Rechtslehre Spinozas zog, dass nämlich bei ihm die brutale Gewalt auch moralische Berechtigung habe, durch die unklare Ausdrucksweise Spinozas zu entschuldigen ist; allein ist es zu verwundern, wie ein Schopenhauer sich durch unklar ausgedrückte Sätze Spinozas beirren liess, ohne in den eigentlichen Geist seiner Rechtslehre einzudringen. Schopenhauer selber betont es, wie wir im ersten Kapitel dieser Arbeit gesehen haben, dass man bei Spinoza den eigentlichen Inhalt seiner Lehre von der Form und Ausdrucksweise der Darstellung wohl zu unterscheiden habe, er selber jedoch machte, merkwürdig genug, bei seiner Beurteilung der Lehre Spinozas von dieser Unterscheidung praktisch gar keinen Gebrauch. Hätte Schopenhauer sich nicht an die unklare Ausdrucksweise Spinozas, die allein die vielen Missverständnisse in seiner Lehre verursacht, gehalten, und wenn er auch nicht seinen sehr humanen Grundsatz befolgt hätte „Man soll jeden Schriftsteller auf die ihm günstigste Weise auslegen“, N IV 59, — den er gerade bei Spinoza anwenden wollte — sondern dessen Lehre nach ihrem eigentlichen Inhalte beurteilt hätte, so wären seine Urteile viel günstiger und weit anerkennender ausgefallen als es leider geschehen ist.

Kap. V.

Urteile Schopenhauers über die Persönlichkeit Spinozas.

Trotz mancher Ausfälle gegen Spinoza, fühlte sich Schopenhauer doch immer ihm geistesverwandt und sucht stets irgend welche Ähnlichkeiten in Beziehungen zwischen sich und Spinoza aufzufinden. So schreibt er: „Spinoza starb den 21. Februar 1677; ich bin geboren den 22. Februar 1788 — also genau 111 Jahre d. 100 Jahre + $^1/_{10}$ davor + $^1/_{10}$ nach seinem Tode: oder man setze Eins zu jeder Zahl seines Todes-Tages (soweit es in diesem Jahrtausend möglich ist) so hat man meinen Geburtstag. It's very old. — Pythagoras würde sagen . . . .“ N IV 378. In einem Briefe an Becker (Frankfurt a. M., 21. September 1844) schreibt Schopenhauer: „Unsre Korrespondenz erinnert mich an die des Spinoza mit dem Oldenburg und dem Blyenbergh. Es kommt immer Alles wieder.“ Schop. Briefe, Seite 102.

In Spinoza sah Schopenhauer die Kraft, die sich zu ungünstigem Zeitpunkte geäussert hat. Spinoza wie auch Bruno gehören nach Schopenhauer ihrem eigentlichen Wesen und ihrer Denkungsart nach in das Land, wo die Lehre der Veden entstanden. Dieses Land ist auch das geistige Heimatland Schopenhauers.

„Bruno und Spinoza sind hier ganz auszunehmen. Sie stehen jeder für sich und allein, und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Welttheile, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten. Ihr kümmerliches Dasein und Sterben in diesem Occident gleicht dem einer tropischen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geistesheimath waren die Ufer der

heiligen Ganga: dort hätten sie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt, unter ähnlich Gesinnten." I 540. Den höchsten Ausdruck seiner Verehrung und seiner geistigen Verwandtschaft mit Spinoza (und Bruno) giebt Schopenhauer Ausdruck in folgender Stelle: „Eigentlich ganz unabhängig von beiden Stämmen (englischer Stamm Baco, Hobbes, Locke, Hume und französisch-deutscher Stamm Kartesius, Malebranche, Leibniz, Wolf) dem Geiste nach, wiewohl unter dem Einfluss ihrer Form, stehen 2 Männer am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts, in denen unstreitig viel grösserer philosophischer Tiefsinn, Ernst und Kraft lebte, als in allen jenen: Jord. Brunus und Bened. Spinoza. Sie gehören nicht ihrem Jahrhundert, noch ihrem Welttheil an, die dem Einen mit dem Tode, dem Andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten, und denen sie immer fremd blieben. Ihre Geistesheimath war Hindostan, dort waren und sind ähnliche Ansichten zu Hause. Man könnte im Scherz sagen, sie wären Brahminenseelen, zur Strafe ihrer Vergehungen in europäische Leiber inkarnirt, gewesen. Sie haben keine Sekte gestiftet, und eigentlich nicht auf den Geist ihrer Zeit noch auf den Gang der Philosophie unmittelbar eingewirkt. Die Zeit war nicht reif für sie: ihnen sollte erst viel später, erst im 19. Jahrhundert, die gebührende Ehre werden. Beide, sowohl Bruno, als Spinoza, waren erfüllt und durchdrungen von dem Gedanken, dass, so mannigfaltig auch die Erscheinungen der Welt seien, es doch ein Wesen sei, welches in ihnen allen erscheine, welches durch sich allein da wäre, sich ungehindert äussert und ausser welchem es nichts gäbe; daher in ihrer Philosophie Gott als Schöpfer keinen Raum findet, sondern die Welt selbst, weil sie durch sich selbst ist, von ihnen Gott genannt wird. Bruno unterscheidet sehr deutlich das innere Wesen der Welt (die Weltseele) von dessen Erscheinung, die er den Schatten und das Abbild (ombra, simulacro) jenes nennt; er sagt, dass was die Vielheit in den Dingen macht, nicht jenem inneren Wesen der Welt zukomme, sondern nur dessen Erscheinung; dass jenes innere Wesen in jedem Dinge

der Natur ganz wäre: denn es sei untheilbar: endlich dass im Wesen an sich der Welt Möglichkeit und Wirklichkeit dasselbe seien.

Spinoza lehrt im Ganzen dasselbe: er lebte gleich nach dem Bruno; ob er ihn gekannt, ist ungewiss, doch höchst wahrscheinlich. Er hatte weniger Gelehrsamkeit, besonders weniger alte Litteratur inne, als Bruno, welches sehr zu bedauern ist; denn er bleibt, was den Vortrag, die Form der Darstellung betrifft, ganz befangen in dem, was die Zeit bot, in den Begriffen der Scholastik, in der Demonstrir-Methode, die er mathematisch nennt, im Gange und in den Beweisen des Cartesius, an dessen Philosophie er die seinige unmittelbar knüpft. Er bewegt sich daher mit grosser Mühe in diesem Apparat von Begriffen und Worten, die gemacht waren, ganz andere Dinge auszudrücken, als er zu sagen hatte, und mit denen er stets kämpfen muss. Bruno hatte auch Kenntnis der Natur, die dem Spinoza zu fehlen scheint; Bruno stellt Alles mit italienischer Lebhaftigkeit dar, in Dialogen, die grosses dramatisches Verdienst haben; Spinoza, der Holländer, bewegt sich schwer und bedächtig in Propositionen, Demonstrationen, Korollarien und Scholien. — Indessen lehren Beide ganz dasselbe, sind von derselben Wahrheit, demselben Geist ergriffen, und es ist nicht zu sagen, wer tiefer eingedrungen sei, obwohl Spinoza gründlicher, methodischer und ausführlicher zu Werke geht." N II, 48—49.

Gern bedient sich Schopenhauer mancher Aussprüche Spinozas bei Schilderung jenes Heiligen, der seinen Willen zum Leben verneint, der aber sehr selten anzutreffen ist, „nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt", sagt Spinoza vortrefflich. I 492. Beifällig erwähnt Schopenhauer den Ausspruch Spinozas: „Sicut lux se ipsa et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est," III 238. Und als Motto zu seinem Buche „Über das Sehen und die Farben" setzt er die Worte Spinozas: „Est enim verum index sui et falsi." — Ungehalten ist er, wenn man die von ihm gehassten zeitgenössischen Philosophen mit den

grössten Philosophen, so auch mit Spinoza, in eine Reihe setzt: „Da heisst es denn z. B. ‚Aristoteles und Herbart‘ oder ‚Spinoza und Hegel‘, ‚Plato und Schleiermacher‘ und die erstaunte Welt muss sehen, dass die Philosophen, welche die karge Natur ehemals im Laufe der Jahrhunderte nur vereinzelt hervorzubringen vermochte, während dieser letzten Decennien unter den bekanntlich so hoch begabten Deutschen überall wie die Pilze aufgeschossen sind.“ IV 185—186. Ebenso ärgert sich Schopenhauer, wenn neben Fichte, Schelling und Hegel, Parmenides und Spinoza genannt werden, N IV 457. — Den Optimismus Spinozas erklärt sich Schopenhauer daraus, dass Spinoza Jude gewesen ist: Die Juden, sagt er, sind alle viel heiterer als andere Nationen, sind im Ganzen trotz des schweren Druckes, der auf ihnen lastet, eine heitere, lebenslustige Nation, und Spinoza war immer heiter.*)

Ferner sagt Schopenhauer bei Besprechung des Wesens des Heiligen und Asketen: „Gewissermassen könnte man als ein hierhergehörendes Beispiel sogar die bekannte französische Biographie Spinozas betrachten, wenn man nämlich als Schlüssel zu derselben jenen herrlichen Eingang zu seiner sehr ungenügenden Abhandlung: De emendatione intellectus gebraucht, welche Stelle ich zugleich als das wirksamste mir bekannt gewordene Besänftigungsmittel im Sturm der Leidenschaften anempfehlen kann.“ I 494. In einer seiner (noch unedierten) handschriftlichen Aufzeichnungen vom Jahre 1816 (Schopenh. handschriftlicher Nachlas, Bd. 20, Bogen Z. Z. Z. Z.) spricht Schopenhauer gleichfalls vom Wesen des Asketen und Heiligen und sagt dann:

„Kannst du es fassen und verstehen, wie ein Mensch, der durch und durch Wille zum Leben ist, sein Leben opfert, um Andre zu retten? oder wie er, der lauter Begierde ist, die objectivirt in seinem ganzen Leben erscheint, sich jedes Bedürfniss freiwillig versagt als Saniassi in Büssungen und Kasteiungen sein Leben zubringt, ja sich plötzlich verändert wie Benvenuto Cellini

*) Frauenstädt-Lindner: Memorabilien, Briefe. Seite 178—179.

im Gefängniss.“ Dazu schreibt Schopenhauer am Rande: „wie Göthes schöne Seele, wie Spinoza, wie Raimund Lullus und alle Bekehrte.“

Ja selbst bei seinen heftigsten Ausfällen gegen Spinoza sprach er schliesslich doch von ihm mit der grössten Ehrerbietung. so sagt er schliesslich: „Bei dem Allen bleibt Spinoza ein sehr grosser Mann.“*)

Ähnlich an einer andern Stelle: „Um demnach gegen diesen allerdings grossen Geist (Spinoza) nicht ungerecht zu werden, müssen wir bedenken, dass er noch zu wenig vor sich hatte.“**) Wir sehen aus dem Allen, welch hohe Meinung Schopenhauer von Spinoza hatte, und mit welcher Ehrfurcht und Hochachtung er von dessen Persönlichkeit und Denkungsweise spricht.

Schon aus den vielen in allen Werken Schopenhauers zerstreuten Urteilen über Spinoza, die wir in diesem ersten Teile zitiert und besprochen haben, lässt sich schliessen, dass Schopenhauer in seinem Wesen und Denken Spinoza nicht gleichgültig gegenüberstand, und dass ihn wahrscheinlich die Lehre Spinozas viel beschäftigte, da er derselben immer und in allen seinen Werken fast bei jeder Gelegenheit gedenkt.

Um aber schliessen zu können, dass Schopenhauer in irgend einer Weise von Spinoza beeinflusst worden sei, müssen wir untersuchen, ob nicht die Lehre Spinozas Schopenhauer schon während seiner Studierzeit und der Entwickelungsperiode seines Systems beschäftigt hat, woraus sich die Annahme einer Beeinflussung ergeben könnte. Dies soll die Aufgabe des zweiten und letzten Teiles unserer Untersuchung sein.

---

*) II 761.
**) IV 93.

Zweiter Teil.

Der Einfluss Spinozas auf Schopenhauer.

Hat Schopenhauer irgend welche Einflüsse von Spinoza direkt oder indirekt erfahren? Ist dieses der Fall, dann fragt es sich, in welchem Entwickelungsstadium der Schopenhauerschen Philosophie sich der Einfluss Spinozas geltend machte? Um darüber urteilen zu können, müssen wir untersuchen, ob Schopenhauer in seiner Entwickelungszeit mit der Lehre Spinozas vertraut war, und welche Stellung ersterer schon in seinen frühesten Aufzeichnungen zur Lehre des letzteren eingenommen hatte, resp. welche Auffassung er von derselben gewann. Dieses soll die Aufgabe dieses zweiten Teiles unserer Arbeit sein. Da nun aber die meisten Aufzeichnungen Schopenhauers aus der Entwickelungszeit seiner Philosophie noch nicht veröffentlicht sind, so werden wir, soweit die für uns in Betracht kommenden Stellen noch nicht gedruckt sind, nach dem Originalmanuskript zitieren.

Im Jahre 1810 bezog Schopenhauer die Universität Göttingen, ward zuerst in der medizinischen Fakultät inskribiert, vertauschte aber bald das Studium der Medizin mit dem der Philosophie. Er hörte Philosophie bei G. E. Schulze, und befolgte dessen „weisen Rat, seinen Privatfleiss fürs Erste ganz Plato und Kant zuzuwenden, und, bis er diese bewältigt haben würde, keinen anderen, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza, anzusehen.*) Hierdurch wurde Schopenhauer zuerst indirekt auf Spinoza auf-

*) Aus Schopenhauers Biographie in Erdmanns: Deutsche Spekulation seit Kant, zitiert VI 681.

merksam gemacht. Wahrscheinlich hörte er den damals gleichfalls dozierenden Bouterweck, dessen Philosophie ganz unter dem Einflusse Spinozas stand, und welche Bouterweck selber als einen „negativen Spinozismus“ bezeichnete. Es ist auch wahrscheinlich, dass Schopenhauer von Bouterweck Einflüsse erfahren hat. Windelband und Ed. v. Hartmann behaupten entschieden die Beeinflussung Schopenhauers durch Bouterweck.*) Den von Lorenz**) hervorgehobenen Bedenken gegen die Ansicht von der Beeinflussung Schopenhauers durch Bouterweck kann vielleicht entgegengehalten werden, dass der Einfluss, den Schopenhauer von Bouterweck während seiner Studienzeit in Göttingen erfuhr, sich nicht hat fühlbar machen können, weil Plato und Kant, denen Schopenhauer damals seine ganze Aufmerksamkeit gewidmet hatte, den Einfluss Bouterwecks ganz in den Hintergrund drängten. Erst nachdem Schopenhauer sich allmählich vom Einflusse Platos und Kants — wenn auch nicht ganz — emanzipierte, war gleichsam ein Auftauen der früh empfangenen Lehre Bouterwecks vom „negativen Spinozismus“ möglich geworden, welche Lehre wahrscheinlich auch zur späteren Ausbildung der monistischen Philosophie Schopenhauers mit beigetragen hat. In einer Rezension Ed. v. Hartmanns über das hier genannte Buch von Lorenz in der hier erwähnten Zeitschrift „Die Gegenwart“ (Nr. 27 1898) erklärt v. Hartmann, dass es unmöglich sei, dass Schopenhauer während seiner Göttinger Studienzeit Bouterweck nicht gekannt und seinen Einfluss erfahren haben sollte. Mit Recht sagt v. Hartmann in dieser Rezension: „Wenn ein Student, der die Philosophie zu seiner Lebensaufgabe gewählt hat, eine Universität für mehrere Semester bezieht, so ist es doch kaum anzunehmen, dass er es unterlassen sollte, sich über den Standpunkt der Lehrkräfte dieses Fachs zu orientieren, sei es aus ihren zugäng-

*) Windelband: Geschichte der Philosophie, Seite 452 (1892). Siehe die Zeitschrift: „Die Gegenwart“ Jahrg. 1898, Nr. 21.

**) Lorenz: Zur Entwickelungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, Leipzig 1897, Seite 33.

lichen Schriften, sei es, indem er als Hörer bei ihnen so lange hospitiert, bis er sich ein Urteil über den Lehrer gebildet hat. Dass aber Schopenhauer den allgemeinen Standpunkt Bouterwecks nicht gekannt haben sollte, der sich mit wenigen Worten kennzeichnen lässt, ist kaum anzunehmen, wohl aber, dass ihn damals entweder der Lehrer oder sein Standpunkt oder Beides nicht angezogen und gefesselt hat."

Die früh empfangenen Einflüsse haben erst später, nachdem er sich allmählich von der Lehre Platons, von der absoluten Realität der Ideen, emanzipiert hatte, zur Geltung kommen können.

Dass Schopenhauer die Lehre Spinozas in ihren allgemeinen Zügen in den Vorlesungen Schulzes kennen gelernt hatte, ist sicher; so finden wir z. B. in Schopenhauers Kollegienheft, die Schulzes Vorlesungen aus dem Jahre 1810 in allgemeinen Zügen enthalten,*) folgende Stelle: „Ein Ding, dessen Realität mit Negationen in Verbindung steht, ist ein Eingeschränktes (alle Körper und alle Gedanken), fehlen davon alle Negationen, so ist es ein allerrealstes Ding, von diesem sind die eingeschränktesten Dinge nur durch die an ihren Realitäten stattfindenden Negationen verschieden. Spinoza legt Gott bei uneingeschränktes Denken und uneingeschränkte Realität: woraus er seinen Pantheismus herleitet."

In einer andern Stelle**) verweist Schulze zur näheren Kenntnis Spinozas auf „Jacobi über den Spinoza." In Schulzes Vorlesung über Psychologie heisst es u. a.:***) „Als Selbstbewusstes offenbart sich das Ich 1. als existierend (Ich bin), Kartesius cogito ergo sum; 2. als etwas Selbständiges, das keine Bestimmung eines Andern ist (Spinoza nannte das Ich einen Gedanken in der Gottheit) u. s. w."

Ob sich Schopenhauer schon während seines Göttinger Aufenthalts eingehend mit Spinoza beschäftigte, ist nicht sicher

*) Schopenhauers Nachlass, Bd. 2, Bogen 6, pg. 1.
**) Ibid. Bogen 23, pg. 3.
***) Ibid. Bogen 4, pg. 1.

zu entscheiden, da wir keine positiven historischen Belege dafür haben. Sicher ist jedoch, dass Schopenhauer die Grundgedanken Spinozas durch die Philosophie Schellings, die er durch die eingehenden Vorträge Schulzes gründlich kennen gelernt hatte, zu teil wurden. Schulze hat in seinen Vorlesungen, wie aus den Kollegienheften Schopenhauers ersichtlich ist, die Lehre Schellings ausführlich zur Darstellung gebracht. Als Schopenhauer im nächsten Jahre von Schleiermacher die Darstellung der Lehre Spinozas hört, schreibt er an den Rand seines Kollegheftes des Wort „Schelling", welches bedeuten soll, dass sich diese Gedanken bei Schelling wiederfinden.

Im Wintersemester 1811/12 kommt Schopenhauer nach Berlin und wird an der dortigen Universität in der philosophischen Fakultät inskribiert. Es war dies die Zeit, wo die Ideen Spinozas fast an allen deutschen Universitäten heimisch waren. Der fast ein Jahrhundert totgeschwiegene Spinoza war der Gegenstand eifrigster Studien der besten Köpfe jener Zeit; und in seiner Verbindung mit den Lehren Kants fand er seinen Niederschlag in den kühnsten und grössten Systemen der damaligen nachkantischen Philosophie, in den Lehren Fichtes, Schellings und Schleiermachers. Es genügte schon, die Lehren dieser Denker kennen zu lernen, um sich mit dem eigentlichen Kern der Spinozistischen Lehre vertraut zu machen. Aus dem Born dieser Denker schöpfte auch Schopenhauer in den ersten Jahren — bis zum Jahre 1813 — seiner philosophischen Studien; wir finden merkliche Spuren im Systeme wieder.

Im Wintersemester 1811/12 hört Schopenhauer u. a. auch Fichtes Vorlesung: „Über die Thatsachen des Bewusstseins und die Wissenschaftslehre," welche Schopenhauer — vielleicht ironisch — Protokolle nennt und ganz ausführlich in seinen Kollegheften nachgeschrieben hat.*) Ebenso hat er aufgezeichnet**) Schleier-

*) Schopenhauers Nachlass, Bd. 6.
**) Schopenhauers Nachlass, Bd. 5.

machers Vorlesung über „Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums.“ Hier findet sich eine ganz ausführliche Behandlung der Lehre Spinozas und ihrer Beziehungen zur gleichzeitigen Philosophie, und wie wir oben*) gesehen haben, hat Schopenhauer die darin vorkommenden Anachronismen aufgenommen und auch späterhin festgehalten.

Die Worte Schleiermachers:**) „Man hat ihn (Spinoza) beschuldigt, dass er die Unsterblichkeit leugne; er sagt, die Seele hat keine Dauer als mit dem Leibe zugleich: aber in Beziehung auf Gott hat sie Ewigkeit. Der Freie denkt nicht an den Tod, weil er an die Dauer nicht denkt, er sieht alles in der Ewigkeit, in Gott.“ Diese Stelle hat Schopenhauer am Rande stark angestrichen, und dieser Gedanke hat in der That einen nachhaltigen Einfluss auf Schopenhauer ausgeübt; wir finden seinen Reflex in der Lehre Schopenhauers vom reinen Subjekt des Erkennens. So schreibt er 1814:***) „Der seligste Zustand des Menschen ist der, wo er vom Wollen losgerissen, reines Subjekt des Erkennens geworden ist, wo der Leib nur insofern sein Objekt ist, als er die Erkenntnis der mittelbaren Objekte vermittelt und folglich nicht für sich als Objekt des Willens wahrgenommen wird.“

Es erinnert hier diese Schilderung lebhaft an Spinozas cognitio tertii generis, trotzdem sein Name nicht erwähnt wird. Doch ein Jahr später erinnert sich Schopenhauer an Spinoza bei einer Schilderung, des „reinen Subjekts des Erkennens.“ So schreibt er 1815:****) „Sobald der Mensch die gewöhnliche Erkenntnissart verlassend zur Contemplation eines Dinges überhaupt sich wendet, und also nur die Idee, deren Abbild das Ding ist (nach Platon), oder das Ding an sich (nach Kant) anschaut, alsbald ist er auch reines Subjekt des Erkennens.“

*) Seite 69 f.
**) Schopenhauers Nachlass, Bd. 5.
***) Bogen M. M.
****) Bogen qq.

Dazu schreibt Schopenhauer an den Rand: „Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit Spinoza Eth. V, prop. 31 schol. Diese Worte erhalten erst durch meine Betrachtung einen richtigen Sinn.“

Die Philosophie Schellings, die Schopenhauer im allgemeinen schon durch Schulze in Göttingen kennen gelernt hatte, war ihm auch in Berlin der Gegenstand eifrigster Studien. „Schelling ist derjenige, der Schopenhauer seine wichtigsten Gedanken, soweit sie von denen Kants und seiner Schule verschieden sind, geliefert hat.“*) Die Ähnlichkeit der Philosophie Schellings mit der des Spinoza und die Abhängigkeit der ersteren von der letzteren hat Schopenhauer bald erkannt. Schleiermacher sagt in seinen Vorlesungen über Spinoza: „Die Attribute sind das, was der Verstand von der Substanz wahrnimmt. Die Attribute sind Auffassungsweisen unseres Geistes. Die Gottheit steht über dem Gegensatz. Betrachtet man Gott als Ausdehnung, so betrachtet man ihn als Denken ganz ebenso: er ist in jedem und der Modi Modifikationen jedes ganz: was in Gedanken ist, ist auch in der Ausdehnung, nur ist es in jenem als Vorstellung, in diesem als Dasein.“

Schopenhauer strich die hier zitierte Stelle am Rande an und machte dazu die bemerkenswerte Randnotiz: „Ego Schelling,“ Schopenhauer wollte dadurch sagen, dass diese hier von Schleiermacher vorgetragene Lehre Spinozas in Schelling sich wiederfindet. Das „Ego“ bedeutet, dass der Hinweis auf Schelling Schopenhauers eigene Bemerkung ist.

Es ist sicher anzunehmen, dass Schopenhauer um diese Zeit sich mit der Philosophie Spinozas beschäftigt habe. In seinen im Jahre 1812**) geschriebenen Anmerkungen zu Kant finden wir ihn zu einer Stelle aus Kants Kritik der Urteilskraft bei Besprechung der Theleologie auf Spinoza hinweïsen,***) jedoch nur unter Angabe des Namens „Spinoza“.

*) Eduard v. Hartmann: Gegenwart 1898, Nr. 21.
**) N III Seite 202.
***) N III 73, 74.

Im übrigen musste sich Schopenhauer spätestens 1812 mit dem Original der Ethik Spinozas beschäftigen, da er damals schon seine 1813 erschienene Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“ zu schreiben begann, in der er den Kausalbegriff Spinozas unter Anführung von Zitaten aus der Ethik seiner Kritik unterzieht.*)

Im Jahre 1813 wird Schopenhauer an der Universität zu Jena auf Grund der oben genannten Dissertation Doktor philosophiae. Mit diesem Jahr beginnt die Entwickelungsgeschichte oder, wie sie Schopenhauer selber nennt, die „Gährungsperiode“ seiner Philosophie, die zum grossen Teil im Jahre 1818 mit dem Erscheinen seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ihren Abschluss findet.

Schopenhauer hat seine Gedanken, vom Jahre 1813 angefangen bis zum Jahre 1818, sorgfältig aufgezeichnet,**) aus welchen sein ganzes System hervorging und welche den Entwickelungsprozess der Schopenhauerschen Philosophie uns deutlich vor Augen führen.

Der philosophische Standpunkt, den Schopenhauer in der ersten Zeit seiner Entwickelungsperiode einnimmt, ist ganz verschieden von dem, den er in seiner späteren Zeit vertritt. Das Hauptdogma seiner späteren Philosophie vom Primate des Willens, der zugleich das alleine innere Wesen aller Dinge ist, war damals noch nicht vorhanden. Schopenhauer stand damals noch unter dem Einflusse des von seinem Lehrer Schulze gelehrten skeptischen Phänomenalismus,***) den Schulze selber in seinem Aenesidemus bezeichnet als: „die Behauptung, dass in der Philosophie weder über das Dasein und Nichtsein der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntniskräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemein gültigen Grundsätzen ausgemacht worden sei.“

*) Vgl. oben Seite 15f.
**) Schopenhauers Nachlass, Band 19—20.
***) Lorenz, Seite 12.

Wie wir oben gesehen haben, waren es Platon und Kant, denen Schopenhauer zuerst seine völlige Aufmerksamkeit zuwandte. Diese beiden Philosophen bilden von nun ab die Grundpfeiler der Schopenhauerschen Philosophie, zu deren Vermittlung aber im Laufe ihrer Entwicklung der Schopenhauer schon früh bekannte Monismus Spinozas als dritter wesentlicher Faktor hinzukam.

Vom skeptischen Phänomenalismus Schulzes abgewandt, verband Schopenhauer die Lehre Kants von der Idealität von Raum und Zeit, die dem Ding an sich nicht zukommen, mit der Ideenlehre Platons so: dass er die Ideen Platons als die keiner Veränderung fähigen in Raum und Zeit seienden Dinge an sich sein lässt. So schreibt er 1814: „Aber nun ist die Platonische Idee Kants Ding an sich d. h. frei von Zeit und Raum, und dadurch von Vielheit, Wechsel, Anfang und Ende. Sie allein ist das *οντως ον* oder das Ding an sich.“*)

Von diesem Grundgedanken aus wollte Schopenhauer sein System aufbauen, in dem die Ethik mit der Metaphysik (wahrscheinlich nach dem Vorbilde Spinozas) Eines bilden sollte. Noch im Jahre 1813 schreibt Schopenhauer: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper.“**)

Allein vermutlich ward es Schopenhauer später klar, dass, wenn er seine Ethik, deren Kardinalgrundsatz das Mitleid bildet, in der Metaphysik begründen wolle, er bei der Annahme von vielen Dingen an sich als Platonische Ideen nicht stehen bleiben dürfe.

Das Mitleid, das Schopenhauer als Hauptprinzip der Ethik während seines ganzen Lebens und Wirkens hinstellt, beherrschte schon seit seiner frühesten Jugend sein ganzes Innere, beim

*) N. IV 24.
**) N. IV 338.

Anblick fremder Leiden. Gwinner erzählt, wie er in seinem 16. Lebensjahre „in einer reizenden Landschaft zum Verdruss seiner lebenslustigen Mutter plötzlich alle Reiselust verlor, weil der Wagen an elenden Hütten und verkümmerten Menschen vorbeigerollt war. Im Bagno von Toulon geriet er ausser sich über das Los der Sträflinge.“ *)

Das Wesen des Mitleids, das Schopenhauer nun als Hauptprinzip seiner Ethik hinstellt, besteht nach ihm darin, dass sich erkanntes, fremdes Leid beim Zuschauen in sein am eigenen Leibe empfundenes eigenes Leid verwandelt. Als metaphysische Begründung dieses Vorganges giebt Schopenhauer die im Grunde bestehende Einheit der durch das principium individuationis scheinbar getrennte Individuen an.**)

Die Verschiedenheit der einzelnen Individuen besteht nur durch das principium individuationis, d. h. durch die subjektiven Anschauungsformen Raum und Zeit; an sich jedoch bilden die scheinbar getrennten Individuen — einer species — eine Einheit, in dem keinen Wechsel in Raum und Zeit unterworfenen Wesen, d. i. die platonische Idee.

Die Art dieser Erkenntnis, die die täuschende Schranke zwischen den Individuen fallen lässt, und welche uns die ewigen nie vergehenden Ideen Platons zeigen, nennt Schopenhauer in seinen Entwickelungsjahren, so lange er noch unter dem Einflusse Schellings stand, diesem gemäss: das „bessere Bewusstsein“.***) „Mit dem Eintritt des besseren Bewusstseins verschwindet jene ganze Welt (die Sinnenwelt), wie ein leichter Morgentraum, wie ein optisches Blendwerk; nur nach ihrer Bedeutung fragen wir noch, nach den platonischen Ideen, welche auszudrücken alle Zeit und aller Raum nebst ihrem Inhalt nur die Buchstaben, der rohe Stoff waren; und selbst die Ideen verschwinden zuletzt, indem das

---

*) Gwinner: Schopenhauers Leben, 2. Auflage 1878, 28f. — 50.
**) I 485 ff.
***) E. v. Hartmann a. a. O.

Bewusstsein sich zurückzieht in die ewige Ruhe und ungetrübte Seligkeit, die geistige Sonne des Platon.“*)

Die Platonische Idee bildet nun bei Schopenhauer: Kants Ding an sich. Da nun aber die Anzahl der Ideen unendlich ist, je nach der unendlichen Anzahl der Species, so sah sich Schopenhauer genötigt, ursprünglich eine Vielheit von Dingen an sich anzunehmen. Die Identität der durch die Durchschauung des principium individuationis gewonnenen Erkenntnis der Einheit der Individuen, kann sich somit nur auf die Einheit der Individuen, die derselben Species, d. h. zur selben Idee gehören, beziehen. „Das, wodurch die Dinge — versteht sich einer Species — identisch sind, ist ihre Idee oder das Ding an sich.“**) Dagegen sind die Individuen verschiedener Species, weil sie verschiedenen Ideen angehören, auch an sich getrennt und von einander geschieden.

Hier entstand für Schopenhauer eine Schwierigkeit, die ihn nötigte von seinem Standpunkt, den er noch 1814 standhaft vertrat, nämlich von der Annahme einer Vielheit von Dingen an sich, der Ideen, abzukommen, wenn er seine Metaphysik, wie er schon 1813 geplant hatte, mit seiner Ethik verbinden wollte.

Schopenhauer begründet sein Mitleid als ein im eigenen Leibe empfundenes fremdes Leid, das durch die Durchschauung des principium individuationis, d. h. durch die erkannte Identität des Subjektes mit dem leidenden Objekt, in derselben Idee bedeutet. Wie steht es nun aber mit dem Mitleid des Subjektes, mit einem Objekt einer andern Species, die eine andere Idee bedeutet und somit an sich von jener verschieden ist, z. B. unserem Mitleid mit einem leidenden Tiere?

Wie können wir Mitleid mit einem Individuum einer andern Species empfinden und sein Leid als das unsere fühlen, wenn es real von uns getrennt ist, da es doch einem andern Ding an

---

*) N. IV 222 f.
**) Bogen R. R., Dresden 1814.

sich oder einer andern Idee angehört? Ja, Schopenhauer würde sich später in Konsequenzen verwickelt haben, die das Mitleid eines Menschen mit seinem Mitmenschen unverständlich machen würden. Die ausgesprochene Individualität eines jeden einzelnen Menschen nötigte Schopenhauer späterhin für jeden Menschen eine besondere Idee anzunehmen.

„Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee angesehen werden.“ (I 221f.) Wenn nun aber jeder Mensch eine besondere Idee, d. h. ein für sich getrenntes Ding an sich repräsentieren würde, wie wäre es möglich, dass er Mitleid, d. h. seine Identität mit dem leidenden Mitmenschen erkennen sollte? Wo liegt nun die metaphysische Begründung des Mitleids, die einzelne Individuen verschiedener Species für einander empfinden? Worin liegt der metaphysische Grund, dass sich bei uns das Leid fremder, einer andern Idee zugehörender Individuen in unser eigenes verwandelt? Hier setzt der monistische Grundgedanke der Spinozistischen Philosophie ein, den Schopenhauer schon in seinen ersten Studienjahren durch Schelling, Fichte und Schleiermacher kennen gelernt hatte.

Man kann mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Sieg des monistischen Gedankens erst erfolgen konnte, nachdem Schopenhauer eingesehen hatte, dass sich mit vielen Dingen an sich als Platonischen Ideen keine Philosophie begründen lässt, die „Ethik und Metaphysik in Einem sein soll,“ wobei das Mitleid als Kardinalgrundsatz der Ethik zu gelten hat.

Die Vielheit der Dinge an sich als platonische Ideen, die Schopenhauer noch im Jahre 1814 annimmt, verwandelt sich in ein Ding an sich, als den All-einen Willen, dessen adaequate Objektität die Ideen bilden.

„Der Wille ist Kants Ding an sich und die platonische Idee ist die völlig adaequate und erschöpfende Erkenntnis des Dings an sich, ist der Wille als Objekt.“*)

*) Bogen R. R. R. 1815.

Die Idee ist somit nicht mehr das Ding an sich, sondern nur die Form, in der das Ding an sich unserer höchsten Erkenntnis zugänglich gemacht werden kann. Die Idee ist das Ding an sich in seiner höchsten Objektität und bildet eine Mittelstufe zwischen dem Ding an sich und den einzelnen Erscheinungen.

„Die adaequate Objektität des Willens ist die Idee, die Erscheinung aber ist die in das principium individuationis eingegangene Idee. Der Wille ist Kants Ding an sich.“*)

„Man vergleiche doch die hier aufgewiesene Einheit der Welt als Erscheinung eines Willens mit der substantia aeterna des Spinoza.“**)

Die Vermutung, dass Schopenhauer bei seinem Übergange von der Vielheit des Dinges an sich zum Alleinen Ding an sich des Willens von Spinoza beeinflusst worden ist, wird dadurch zur Sicherheit erhoben, zumal Schopenhauer sich um die damalige Zeit etwa von 1813 bis zum Jahre 1818 viel mit der Philosophie Spinozas beschäftigt zu haben scheint, was aus seinen Aufzeichnungen aus dieser Zeit zu ersehen ist. So schreibt er schon zu Anfang des Jahres 1814:

„Das Hauptproblem der Philosophie bringt jede Dogmatik auf eine von folgenden diesen transcendenten Behauptungen. 1. Wir Geister, die keine Ruhe haben, können auch nimmermehr Ruhe finden***) (Spinoza, Schelling in der Weltseele und den Ideen zur Naturphilosophie) u. s. w.“****)

„Wenn man nun vollends Metaphysik auf diese Art zu stande bringen will, d. h. Vernunftoperationen mit den allgemeinsten Begriffen vornimmt, die keinen auch nur irgend sich annähernden Repräsentanten finden können, und die meistens gar abstrakte

*) N. IV 192 Anmerkung.

**) Bogen L. L. L. 1815.

***) Diese auffallende Stelle bezieht sich wahrscheinlich auf unser ewiges Sein in der unendlichen göttlichen Kausalität.

****) Bogen R. 1814 (Weimar).

Vorstellungen von der metaphysischen und gar metalogischen Gesetzen sind; wenn man, sage ich nun, mit diesen die Welt als ein Objekt genommen (mit Übergehung und Vergessen des Subjekts) konstruiren, analysiren, erklären will, so ist dies der eigentliche Dogmatismus, dasjenige was in allen Philosophieen (mit Ausnahme der Kantischen) sich darstellt und was schon die ältesten griechischen Philosopheme ausmachte, wie an den Resten der Eleatiker, an Platons dialektischen Stellen, in solchem Grade, am deutlichsten aber am Spinoza zu sehen ist."*)

„Denn die Abstraktion geht sehr weit, und schon auf der zweiten Stufe ist der Begriff nur nach der Vorstellung von einem andern Begriffe. Die letzte Stufe ist das ens, das Seyende. Mit diesen haben die Eleaten, Platon und Spinoza gespielt."**)

„Die Unendlichkeit des Objekts ist eigentlich nur die Reflexion der Unendlichkeit des Subjekts. Diese letztere beruht darin, dass das Subjekt vom Satz vom Grunde, der die Form des Objekts ist, ganz frei bleibt. Jenes letztere darum, dass da der Satz vom Grund die Form alles Objekts ist, das Objekt überhaupt, wenn man es im ganzen also inklusive seiner Form betrachtet, nicht weiter dem Satze vom Grunde unterworfen ist, da es ihn in sich fasst, nicht von ihm umfasst wird (was nun der Fall jedes einzelnen Dinges oder . . . .***) oder Begriffes ist). Die objektive Unendlichkeit ist das Resultat der Philosophie der Eleaten, des Bruno (siehe besonders: die Darstellung seines Eins in Jacobi über Spinoza pg. 294), des Spinoza, sie verhält sich zur subjektiven Unendlichkeit wie das Beleuchtete zur Sonne."

Auch wo der Name Spinozas nicht genannt wird, kann man seinen Einfluss aus mancher Aufzeichnung Schopenhauers erkennen. So schreibt Schopenhauer 1814: „Um des Friedens Gottes theilhaft zu werden, (d. i. zum Hervortreten des besseren Bewusstseins) ist erfordert, dass der Mensch, dies hinfällige Wesen, etwas ganz anderes sey, gar nicht mehr Mensch, sondern als etwas ganz anderes sich bewusst werde, denn sofern als er lebt, sofern als er Mensch ist, ist er nicht bloss der Sünde und dem Tode anheimgefallen, sondern auch dem Wahn, und dieser Wahn ist so real als das Leben, als die Sinnenwelt selbst, ja er ist mit diesen Eines."*)

*) Bogen C. C. 1814.

**) Bogen D. D. 1814.

***) Das hier folgende Wort ist im Manuskript unleserlich und wird wahrscheinlich „Theiles" zu lesen sein.

Es erinnert schon der hier gebrauchte Ausdruck „Friede Gottes" an den „amor Dei" Spinozas, und überhaupt die Schilderung des Zustands des Subjekts des reinen Erkennens an Spinozas: „mens aeterna est quatenus res sub aeternitatis specie concipit" (siehe oben Seite 102f).

Eine Anspielung auf Spinozas Optimismus und seinen Satz „Deus sive natura" mag vielleicht folgende Stelle sein: „. . . . . ebenfalls wahrer, die Welt ist Eins mit dem Teufel, als die Welt ist Eins mit Gott."**)

Für unsere Behauptung, dass Schopenhauer im Jahre 1814 (also im Jahre, in dem der bedeutendste Umschwung in der Philosophie Schopenhauers eingetreten ist, nämlich der Übergang von der Vielheit der Dinge an sich zum *ἐν και παν*) sich eifrig mit Spinoza beschäftigt hat, spricht auch, dass die meisten Zusätze zu § 8 seiner Dissertation in diesem Jahre entstanden sind.***)

Um dieselbe Zeit (1814) fällt Schopenhauers nähere Bekanntschaft mit der indischen Philosophie, in welche er durch Friedrich Majer in Weimar eingeführt wurde.****) Es muss zugegeben werden, dass die Vedanta-Philosophie durch ihr monistisches Grundprinzip sowie wahrscheinlich auch die Eins-Lehre des Giordano Bruno wesentlich zum Umschwung der Philosophie Schopenhauers nach dem monistischen Prinzipe hin beigetragen haben. Allein

*) Bogen Y. 1814 am Rande augenscheinlich später: „die Maja der Inder."

**) Bogen D. D. 1814.

***) Bogen U. U. 1814 durch vieles Streichen und Umändern fast unleserlich.

****) In Schopenhauers Biographie bei Erdmann a. a. O.

bei dem Allen darf die Lehre Spinozas, die, wie wir gesehen, Schopenhauer seit Beginn seiner Studien sei es mittelbar — durch Schelling, Bouterweck, Fichte, Schleiermacher — oder unmittelbar beschäftigt hat, in ihrem Einflusse auf die Entwickelung der Schopenhauerschen Philosophie nicht unterschätzt werden. Nicht zu vernachlässigen ist auch der mächtige Einfluss Göthes, der vom Pantheismus Spinozas ganz durchdrungen war, auf Schopenhauer, während seines Weimarer Aufenthaltes 1813/14. Wir können annehmen, dass Schopenhauer schon früh erst mittelbar, dann unmittelbar, von Spinoza den Keim des Monismus empfing, der dann durch die Bekanntschaft mit Bruno und den Veden sich fortentwickelte und endlich zum Hauptprinzip der Schopenhauerschen Metaphysik heranreifte. Die Verehrung, die Schopenhauer um diese Zeit Spinoza zollte, war eine fast überschwängliche. So schreibt er 1815:*) „Dem Spinoza war seine Zeit ungünstig, nicht nur in seinem Wirken, sondern auch in seiner Bildung. 1. war der Theismus so fest eingewurzelt, dass Spinoza nicht umhin konnte wenigstens den Namen Deus beizubehalten, und dadurch, dass er einen ganz andern Begriff damit verband, verwirrte und verundeutlichte er sein ganzes System. 2. hatte Kartesius durch seinen ontologischen Beweis eine ganz krasse Verwechslung der ersten Klasse der Vorstellungen mit der zweiten, d. h. der realen Objekte mit den Begriffen eingeführt: Spinoza behielt diese bei und sie ward sogar das Element seines Systems: die logische Nothwendigkeit (necessario sequi) trat bei ihm an die Stelle der kausalen u. s. w. Daher auch legte er so grossen Werth auf die Demonstration. 3. Spinoza kannte weder die Kunst, noch die Natur (wie wir durch die heutige Physik u. s. w.) noch die Vedas, noch den Platon, noch Kant: sein Gesichtskreis und seine Bildung waren höchst beschränkt: wie ganz anders würde er heute sein! — Bei jedem Menschen ist zu unterscheiden, was seine Natur zu sein strebt und er sein

*) N. IV § 53—54.

könnte, und was er unter verkümmernden Umständen ist: so ist die Species einer Pflanze zu unterscheiden von ihrem kümmerlichen Exemplar nahe am Pole mit dem widrigsten Boden. So weit geht auch bei der Erscheinung des Genies die Macht des Zufalls."

„Zum Künstler, also auch zum Philosophen, machen zwei Eigenschaften: 1. das Genie, d. i. die Erkenntnis ohne Satz vom Grunde, d. i. Erkenntnis der Ideen; 2. die durch Kraft, Lehre und Übung gegebene Fertigkeit der Wiederholung jener Ideen und irgend einem Stoff, und dieser Stoff (sind) dem Philosophen die Begriffe. Spinoza hatte Ersteres und zwar so modificirt, wie es den Philosophen macht, im höchsten Grade: aber das Zweite fehlte ihm, nämlich gleichsam die Technik des Philosophen: die Fähigkeit, das Wesen der Welt, das er intuitiv erkannte, in abstracto zu wiederholen: er war vielmehr immer befangen und verwirrt durch die Begriffe der Scholastik und des Kartesius, von denen er sich nie entledigen konnte."

In diesem Jahre sehen wir Schopenhauer bereits Spinozas Lehre im Allgemeinen einer Kritik unterziehen, wobei er den richtigen, auch später von ihm oft erwähnten Grundsatz aufstellt, dass der eigentliche Kern der Spinozistischen Lehre von der Form, in der dieselbe dargestellt ist, auseinander zu halten ist. So heisst es: „Spinoza hat mehr, als er selbst wusste, more geometrico verfahren. In der Euklidischen mathematischen Methode ist die Quelle der Erkenntnis von der der Demonstration ganz verschieden. Diese nämlich geschieht aus Begriffen, ist rein logisch und geht am Faden des Erkenntnisgrundes, bloss nach dem Satz vom Widerspruch. Die Quelle der Erkenntnis dagegen ist die Anschauung und der durch sie gegebene Seinsgrund. Ebenso nun ist die Quelle von Spinozas Philosophie eine ihm eigenthümliche Anschauung der Welt, sein Vortrag geschieht von dieser ganz unabhängig in einer Demonstration aus Beweisen, deren Resultate überall mit jener Anschauung

übereinstimmen, was jedoch nur erreicht ist, indem er der Demonstration Gewalt anthut durch die petitiones principii, durch falsche Folgerungen u. s. w., die er nun als Resultate seiner Demonstration aufstellt, was vor derselben ausgemacht und ohne sie gewiss war: wie die geometrischen Wahrheiten vor und unabhängig von aller Demonstration gewiss sind, d. h. durch unmittelbar reine Anschauung a priori erkannt werden."*)

Wie wir oben im ersten Teile (Seite 38 und 59 f.) gesehen haben, hatte Schopenhauer, in seinen Entwickelungsjahren, den Hang, die Philosophie Spinozas mit dem Materialismus in wahre Beziehungen zu bringen. In einem seiner Aufsätze vom Jahre 1815 heisst es: „Die Substanz des Spinoza (siehe Ethik und epist. 29)**) ist eigentlich die Materie, und die Modi sind die Formen, nicht aber ausser der Zeit betrachtet, als Ideen, sondern in der Zeit als unwandelbare Modifikationen der Substanz. Das Subjekt (substantia cogitans) steht bei Spinoza eigentlich nur als nothwendiges Korrelat der Materie da, als ihre andere Seite als substantia sub forma cogitandi. Die Materie setzt er ausser der Zeit, obwohl sie eigentlich nur ausser dem Wechsel liegt und auch in der Zeit liegt, und ebenso liegt auch das Subjekt, sofern es Materie erkannt, noch in der Zeit: denn insoferne erkennt es noch nach dem Satz vom Grunde, dessen Kontinuität eigentlich die Materie ist. Bloss das reine Subjekt des Erkennens liegt ausser der Zeit, dies erkennt eben bloss die Formen, Ideen, Dinge an sich, nicht die Materie und nicht nach dem Satz vom Grunde. Platon und Kant hielten sich an die Formen, Ideen, die rein ausserzeitlich sind, wie das auch ihnen entsprechende reine Subjekt; Spinoza aber, (wie auch Bruno) hielten sich an die Materie, nach Weise des Aristoteles und darin gingen sie fehl."***)

---

*) Bogen p. p. p. 1815 auch I 123 Anmerkung mit präciserem Ausdruck. Siehe oben Seite 9 f.

**) Hier tritt zum ersten Male die Erwähnung der Briefe Spinozas auf.

***) Bogen Z. Z. Z. 18. Näheres über diesen Punkt oben Seite 59 f.

Der Vorwurf, den Schopenhauer der Metaphysik Spinozas in seinen späteren Werken macht,*) dass er den Willen das allerrealste alleine Wesen mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen identifiziert, findet sich ebenfalls schon in seinen Aufzeichnungen vom Jahre 1815. „Ein ganz krasser und fast toller Irrthum des Spinoza (den er aber durch Kartesius erhalten hat) ist der, dass ihm der Wille einerlei ist mit dem Vermögen zu verneinen."**)

Das grosse Verdienst Spinozas, der im Gegensatz zu Leibniz und seiner Schule die intuitive Erkenntnis als die einzig wahre Erkenntnis hingestellt, welche Schopenhauer, mit Spinoza übereinstimmend, als das wahre Subjekt der Erkenntnis bezeichnet, wird von Schopenhauer besonders hervorgehoben.

„Es ist bemerkenswert, dass viele Philosophen, besonders aber Leibniz und seine Schule die abstrakte Erkenntnis für die deutliche, die intuitive aber für die verworrene erklären, Spinoza hingegen die abstrakte Erkenntnis aus der Verwirrung anschaulicher Vorstellungen entstehen lässt (Eth. II prop. 40 Schol. 1) und jene sogar für die Quelle aller Irrthümer erklärt (ibid. prop. 41 Demonstr.)"***)

In einem Aufsatze,****) in dem Schopenhauer vom Unterschiede zwischen dem Willen als Ding an sich und dessen Erscheinung als Vorstellung spricht, schreibt er am Rande hinzu: „Der Wille ist die natura naturans und die Vorstellung ist die natura naturata." Schopenhauer hat augenscheinlich durch diesen Satz seine Lehre in Beziehung zu der des Spinoza zu bringen gesucht.

Der Pessimismus Schopenhauers, der sich in ihm schon seit seiner frühesten Jugend zeigte, in ihm stets Klagen über das Leiden dieser Welt hervorrief, und der in seinen späteren Jahren sein ganzes

---

*) Siehe oben Seite 71 f.

**) Bogen a. a. a. a.

***) Bogen a. a. a. a. 1815.

****) Bogen f. f. f. f. 1816.

Wesen beherrschte und ihn zu mancher einseitigen Beurteilung der Lehre Spinozas veranlasste,*) scheint ihm in seinen früheren Jahren (1816) noch nicht ganz in Fleisch und Blut übergegangen zu sein. Die allzugrosse Voreingenommenheit gegenüber dem Optimismus, um dessentwillen er über Spinoza oft den Stab bricht, hatte ihn damals noch nicht ganz geblendet, vielmehr urteilt er hier weit objektiver als er es später that.

So schreibt Schopenhauer 1816**) in einer Stelle, die für die Beobachtung seiner Entwickelung sehr interessant ist: „Bei Spinoza und im Bruno finden wir keine Spur von der Verneinung des Lebens, dem Nichtwollen, auch in vielen Stellen der Vedas und Puranas finden wir sie nicht,***) obgleich sie meistens hinzukommt als Ethik und Asketik. — Auch ist jene Verneinung etwas dieser Welt gänzlich fremdes, das nur stellenweise in ihr erscheint, als gänzliche Ausnahme und gar nicht hinein gehört. Ihr Wesen ist aber der Wille, nicht seine Verneinung, er füllt die unendliche Zeit aus, und diese Ausfüllung ist die Welt, seine Erscheinung, deren Form wieder ist die Welt und der Raum. Es kann dieses eine vollkommen wahre Philosophie geben, die ganz von der Verneinung des Lebens abstrahirt, diese ganz ignorirt, eine eigentlich immanente Philosophie, eine solche darf aber, um konsequent zu sein, gar keine Ethik haben, sondern bloss Rechtslehre und Staatslehre, d. i. Klugheitslehre.****) Eine solche Philosophie wäre eigentlich die des Bruno und Spinoza, nur dass Spinoza ganz inkonsequent eine Moral mittelst Sophismen hineingezwängt hat, die durch nichts begründet ist als eben durch schwache Sophismen. Eine solche Philosophie wäre eigentlich die volle Wahrheit, für jeden, der noch auf dem Standpunkte der Bejahung des Willens zum Leben steht, also

*) S. z. B. VI 92.

**) Bogen X. X. X. X.

***) Am Rande zugeschrieben: „halb wahr."

****) Am Rande zugeschrieben: „Nicht wahr. Die Durchschauung des princip. individuationis kann eintreten ohne Aufhebung des Willens."

eigentlich für einen jeden Menschen: ein solcher braucht nicht böse noch lasterhaft zu sein. Er steht mit markigen Knochen auf der wohlgegründeten Erde, er bejaht das Leben aus voller Kraft, er hat den Lebensmuth, der alle Leiden und Beschwerden des Lebens mit in den Kauf nimmt: und seine Philosophie hat ihn dahin gebracht, dass er mit Gleichgültigkeit den Tod heranrücken sieht auf den Flügeln der Zeit, als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, das ihm nichts anhaben kann, da er weiss, dass, so gut als ein gegenwärtiger Moment, das Jetzt für ihn da ist, es immer sein muss, da es die innerste Form die Erscheinung des Willens ist, weshalb ihn nicht schreckt die unendliche Zukunft und die unendliche Vergangenheit, in denen er nicht wäre und die nur falscher Schein und Blendwerk der Maja sind."

Ähnlich sehen wir auch Schopenhauer noch in seinem Hauptwerke (I 371) sprechen, wo es heisst: „Auf diesen Standpunkt könnte auch die Philosophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Überzeugung nicht stärkten oder schwächten".

Überhaupt ist die Beurteilung des Spinoza seitens Schopenhauers in diesen ersten Aufzeichnungen, ja noch sogar im ersten Teile seines Hauptwerkes, viel objektiver und bei weitem milder als in seinen späteren Schriften, speziell im 2. Bande seines Hauptwerkes (I. Auflage 1844) und in dem ersten Bande der Parerga und Paralipomena (I. Auflage 1851). Der Grund hiervon ist zu suchen in dem immer mehr und mehr sich ausprägenden Selbstbewusstsein — als Protest gegen seine Verkennung von Seiten der zeitgenössischen Philosophen — und der immer mehr wachsenden Überzeugung Schopenhauers von der absoluten Wahrheit seiner Philosophie, die kein anderes System neben sich anerkennen wollte, und am allerwenigsten die Lehre Spinozas, die durch ihren Optimismus geradezu der Gegensatz zum ausgesprochenen Pessimismus war, von dessen Wahrheit er immer mehr überzeugt ward.

Während wir noch in den Jugendjahren Schopenhauers, ja noch sogar im ersten Bande seines Hauptwerkes, die Ethik Spinozas als „an sich lobenswert und schön“ anerkannt sehen, hören wir ihn im 2. Bande seines Hauptwerkes von einer „Immoralität Spinozischer Philosophie“ *) sprechen, dass seine Moralphilosophie „absurd und sehr oft empörend“ wäre.**) Der Grund dieser späteren Beurteilung der Moralphilosophie Spinozas liegt, wie wir oben im ersten Teile gesehen haben, in der falschen — vielleicht durch Spinozas ungeschickte Ausdrucksweise verschuldeten — Auffassung der Spinozistischen Lehre vom Naturrechte, auf welche sich die meisten Angriffe Schopenhauers aus dessen Moralphilosophie beziehen.

Schopenhauer scheint übrigens erst spät, etwa um das Jahr 1830 den theologisch-politischen Traktat und den Tractatus politicus kennen gelernt zu haben, die ihn zu jenen Angriffen veranlassten, da wir weder in seinen ersten Aufzeichnungen noch im ersten Teile seines Hauptwerkes eine Erwähnung ihrer finden.

Wir finden aus dem Jahre 1814—1816 öfters Aufzeichnungen über das Wesen des Naturrechts, ohne dass Spinozas Erwähnung geschieht (erwähnt wird hier zum grossen Teil Hobbes). Auch im ersten Teile seines Hauptwerkes, bei der Deduktion des Naturrechts erwähnt Schopenhauer den Spinoza nicht, er scheint somit damals weder Tractatus theologico politicus noch Tractatus politicus gekannt zu haben. Die Stelle aus Eth. IV pag. 37 schol. 1, 2 scheint er damals nicht beanstandet zu haben. Erst in der zweiten Auflage seines Hauptwerkes und zwar im zweiten Bande und in den Parergis finden wir zuerst die beiden Traktate Spinozas erwähnt, die er missverstanden und die darum die Ursache vieler unverdienter Ausfälle gegen Spinoza wurden.

---

*) II 760 Anmerkung.

**) IV 92.

Ergebnis.

Wir haben nun gesehen, wie Schopenhauer unausgesetzt seit Beginn seiner Studien stets mittelbar und unmittelbar unter der Einwirkung Spinozistischer Ideen stand, also ist ein Einfluss Spinoza auf Schopenhauer nicht zu verkennen.

Wir sahen oben Seite 69f., welche Einwirkung die Vorlesung Schleiermachers über Spinoza auf Schopenhauer ausgeübt hat, dass er sogar manches Unrichtige (Verhältnis Spinozas zu Malebranche) sein Lebelang festgehalten hat. Wir sahen oben Seite 126f., dass die Lehre Spinozas von dem kontemplativen ewigen Erkennen und die Lehre von der nicht individuellen Unsterblichkeit im All-einen in der Darstellung Schleiermachers, ihre Reflexion bald bei Schopenhauer (mitunter auch unter Erwähnung Spinozas) gefunden, worauf Schopenhauer seine Lehre von der künstlerischen (Ideen) und ethischen (Mitleid) Kontemplation gegründet hat.

Selbst wenn Schopenhauer während der Entstehungszeit seiner Philosophie nicht unmittelbar mit Spinoza sich bekannt gemacht hätte, so genügt schon, seine Beeinflussung durch Bouterweck, Schelling, Fichte und Schleiermacher, jene Philosophen, deren Systeme vom Spinozismus ganz durchtränkt sind, bei Schopenhauer nachzuweisen, um schon von einer — wenn auch indirekten — Beeinflussung von Seiten Spinozas reden zu dürfen. Von diesem Gesichtspunkte aus schreibt auch Grunwald: „Kaum hatte sein (Schopenhauers) System allgemeine Beachtung gefunden, als man auch schon den spinozistischen Zug darin erkannte: „die parallele Zusammengehörigkeit der vermeintlichen beiden Seiten der Welt.“ Deutlich erwies sich seine Philosophie als ein Schössling am Stamme des Spinozismus, als ein Produkt Schellingscher und Fichtescher Ideen.“ *)

Grunwald spricht hier offenbar von einer mittelbaren Beeinflussung Schopenhauers durch Spinoza. Eduard von Hartmann

---

*) Grunwald: Spinoza in Deutschland, Seite 247—248.

scheint schon von einem unmittelbaren Einfluss zu sprechen, wenn er sagt: „Den ontologischen Monismus, nach welchem das innere Wesen in allen Dingen schlechthin eines und dasselbe ist, entlehnt Schopenhauer von der Vedantalehre, den Eleaten, Scotus Erigena, Giordano Bruno, Spinoza und Schelling."*)

Schopenhauer selbst sagt,**) dass Spuren seiner Lehre unter anderem auch bei Spinoza zu finden seien; wobei er aber den Einfluss Spinozas speziell nicht genügend anerkennt. Spinoza wird aber, was diesen Punkt betrifft, mit Fichte und Schelling zusammenkommen können, deren grossen Einfluss auf seine Lehre Schopenhauer nicht nur überhaupt nicht anerkennt, sondern sie selber sogar wie auch ihre Lehre mit Schimpf und Verachtung überschüttet.

Frauenstädt selbst erklärt — schon bei Lebzeiten Schopenhauers — dass Schopenhauer „die drei grössten Wahrheiten der drei grössten Philosophen, die vor ihm existiert haben, nämlich des Platon Spinoza und Kant in sich vereinige."***)

Rudolf Lehmann will sogar die Philosophie Schopenhauers als eine Synthese von Kant und Spinoza ansehen,****) wozu aber allenfalls noch Platon hinzukäme, dessen Ideenlehre eine wesentliche Rolle im Systeme Schopenhauers spielt. Die Behauptung aber des Zusammenhanges der Schopenhauerschen Philosophie mit der des Spinoza ist ganz berechtigt.†) Die Alleinslehre Schopenhauers „klingt in Spinozas Quidquid est, in Deo est (Eth. I pr. XV), wenn auch Schopenhauer weit davon entfernt war, die substantia unica mit Spinoza Deus zu nennen."††)

Ebenso wie bei Spinoza, bei dem Alles nach einer inneren notwendigen Kausalität handelt, lässt Schopenhauer ursprünglich (1814) seinen Willen an sich dem Gesetz der Motivation unterworfen sein, ohne einer absoluten Freiheit des Dings an sich als

*) Hartmann: a. a. O.
**) N. IV 342.
***) Frauenstädt: Briefe über Schopenhauersche Philosophie, Seite 332.
****) Rudolf Lehmann: Schopenhauer, Seite 8—9.
†) Ibid Seite 87. ††) Lorenz a. a. O. Seite 46. Siehe auch Frauenstädt: Neue Briefe über Schopenhauersche Philosophie Seite 267.

intelligiblen Charakters Erwähnung zu thun. „Beide Parteien (Theisten und Spinozisten) sind nur dadurch auflösbar, dass man zeigt, wie Wille und Kausalität, Freiheit und Natur Eins sind. Den Weg hiezu wird meine neue Lehre zeigen, dass nämlich der Leib der Objekt gewordene Wille ist: und dennoch der Wille an sich dem Gesetz der Motivation, als Leib aber dem der Kausalität unterworfen ist. So wie ein Wille ist ist aber ein Leib, folglich so wie Motivation zugleich Kausalität." N. IV 239.

Bemerkenswert ist es, — wie schon einmal oben Seite 86—87 (Anmerkung) erwähnt wurde — dass Frauenstädt in seiner Veröffentlichung dieses Aufsatzes (Frauenstädt: Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass Leipzig 1864, S. 435) die letzten zwei Sätze weggelassen hat. Grisebach veröffentlicht sie zum ersten Mal. Der Grund, warum Frauenstädt dieselben ausfallen liess, ist vermutlich der, weil sie der späteren Lehre Schopenhauers von der Aseität des Willens an sich widersprechen. — So lange man das Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza während seiner Entwickelungsjahre nicht kannte, konnte man von einem entscheidenden unmittelbaren Einflusse Spinozas nicht gut sprechen. Erst nachdem wir die, leider zum grossen Teil, noch unedierten ersten Aufzeichnungen Schopenhauers, die direkten Bezug auf Spinoza haben, verfolgt und so gesehen haben, wie die Philosophie Spinozas Schopenhauer während seiner Entwickelungszeit — speziell in den Jahren 1814—15 — wo sein Umschwung zum Monismus stattfand, beschäftigt hat, glauben wir nicht ohne Berechtigung die Behauptung aufzustellen, dass die Philosophie Spinozas wesentlich dazu beigetragen hat, den Übergang Schopenhauers zum Monismus zu bewirken.

Allenfalls muss zugegeben werden, dass die Lehre Brunos und der Vedanta-Philosophie ebenfalls viel zum Durchbruche des Schopenhauerschen Monismus beitrugen, jedoch nur immer als wesentliche Hilfsfaktoren, neben denen der Monismus Spinozas den primären Faktor bildet. Bedenken wir doch,

dass Schopenhauer schon in Göttingen höchstwahrscheinlich durch Bouterweck (welche Ansicht Eduard von Hartmann mit Recht gegen Lorenz vertritt) das All-eine Spinozas kennen gelernt hatte. In der Folgezeit wurde Schopenhauer von Schulze (durch die Lehre Schellings) Fichte und Schleiermacher mit Spinoza vertraut gemacht. Wenn Schopenhauer doch noch im Jahre 1814 eine Vielheit von Dingen an sich anerkannt hatte, so war er unter dem mächtigen Einflusse Platons, von dessen Ideenlehre als Kants Ding an sich Schopenhauer sich nicht bald emanzipieren konnte. Erst durch das Hinzutreten der Lehre Brunos und der Vedantaphilosophie konnte der in ihm ruhende Monismus Spinozas ihm klar vor Augen treten. Um dieselbe Zeit beobachten wir bei Schopenhauer eine gesteigerte Verehrung Spinozas.

So können wir das Resultat unserer Arbeit in folgende Sätze zusammenfassen.

1. Aus den im ersten Teile angeführten zahlreichen Urteilen Schopenhauers über Spinoza, aus dem lebhaften Interesse, das Schopenhauer Spinoza entgegenbrachte, und aus manchen Beziehungen zwischen den Systemen Schopenhauers und Spinozas liess sich ein Einfluss Spinozas auf Schopenhauer vermuten.

2. Diese Vermutung zu bestätigen war die Aufgabe des zweiten Teiles, in dem gezeigt wurde, wie Schopenhauer während seiner ganzen Studienzeit unter dem **mittelbaren** Einflusse Spinozas durch Bouterweck, Schelling, Fichte und Schleiermacher stand, wobei der Grundgedanke Spinozas, nämlich der Monismus, erst gegen das Jahr 1815 durch die eingehende **unmittelbare** Beschäftigung mit Spinoza — wie aus den Aufzeichnungen mit Sicherheit sich schliessen lässt — und das Hinzutreten der Lehren Brunos und der Vedanta-Philosophie einen völligen Sieg über die Vielheit der Platonischen Ideen als Dinge an sich davontrug und zum Kardinalpunkt der ganzen Schopenhauerschen Philosophie erhoben wurde.

Litteratur.

Spinoza, opera editio Vloten-Land. Haag.
„ „ „ Paulus.

Schopenhauer, sämtliche Werke editio Grisebach. 6 Bände. Zitiert ohne Titelbenennung mit Angabe des entsprechenden Bandes.

Schopenhauer, handschriftlicher Nachlass. 4 Bände editio Grisebach, wie oben unter „N" zitiert.

Schopenhauer, handschriftlicher Nachlass, unediert:
a) Band 1—6 Kollegienhefte, zitiert unter Angabe des betreffenden Bandes,
b) Band 19 und 20 „Erstlingswerke," Bogen a—zzzz, zitiert unter Angabe des betreffenden Bogens und des Abfassungsjahres.

Schopenhauer, Briefe, editio Grisebach.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Band I_2, München 1880. Band VIII, Heidelberg 1893.

Camerer, Die Lehre Spinozas. Stuttgart 1877.

Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bände, Leipzig 1878/80.
„ Zum Gedächtnis Spinozas. In der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Jahrgang I 1877.

Jodl, Geschichte der Ethik. Band I, Stuttgart 1882.

Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1875.

F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 2 Bände, 5. Auflage, Leipzig 1896.

Ludwig Stein, Leibniz und Spinoza. Berlin 1890.

M. Grunwald, Spinoza in Deutschland, Berlin 1897.

Wundt, Ethik. Stuttgart 1886.

Rudolf Lehmann, Schopenhauer, Berlin 1894.

Haym, Arthur Schopenhauer. Berlin 1864.

Frauenstädt, Briefe über Schopenhauersche Philosophie. Leipzig 1854.
„ Neue Briefe „ „ „ 1876.

Frauenstädt und Lindner, Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn, Memorabilien und Nachlassstücke. Berlin 1863.

Theodor Lorenz, Zur Entwickelungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Leipzig 1897.

F. Nagel, Über den Begriff der Ursache bei Spinoza und Schopenhauer. Kritik derselben. In der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band III, Heft 2, Leipzig 1891.

Eduard v. Hartmann, Herkunft und Werdegang der Schopenhauerschen Philosophie. In der Wochenschrift: „Die Gegenwart" 27. Jahrgang Nr. 21, Berlin 1898.

Eduard v. Hartmann, Rezension des oben genannten Lorenzschen Buches über Schopenhauer, ebenfalls in „Die Gegenwart", 27. Jahrgang, Nr. 27, Berlin 1898.

Gwinner, Schopenhauers Leben. 2. Auflage, 1878.

J. E. Erdmann, Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. 2. Band, Leipzig 1853.

Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie III, 8. Auflage, Berlin 1896.

Jäsche, Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen. Berlin 1826—32.

Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss. Leipzig (Reclam).



Vita.

Ego Samuel Rappaport natus sum mense Septembri a. h. s. LXXI in Leopoli (Galicia) patre Salamone (vae defuncto) matre Chaje Itta a gente Goldstern, qua viva magnopere laetor. Fidem profiteor iudaicam. Frequentavi Gymnasium Brodyense quod vacatur: K. K. Rudolfs-Gymnasium. Inde testimonio maturitatis exornatus mense Novembri a. h. s. XCIV numero civium academicorum universitatis Berolinensis adscriptus sum, ubi usque ad hanc diem, studiis philosophiae, historiae, geographiae, linguarum semiticarum me dedi.

Audivi viros clarissimos:

Delbrück, Dieterici, Dilthey, Fischer, Fleischer, Frey, Friedländer, Geiger, Grimm, Helmert, Kekulé von Stradonitz, Lasson, Paulsen, Scheffer-Boichorst, Schmekel, Schmidt, Schmoller, Simmel, Steinthal, Stumpf, von Treitschke (†), Wagner, Winkler.

Eodem tempore in seminario Berolinensi quod vocatur „Rabbinerseminar zu Berlin" praeceptoribus: Prof. Barth, Dr. Berliner, Dr. Hildesheimer, Dr. Hoffmann, viris doctissimis, disciplinis rabbinicis me dedi.

Omnibus illis viris illustrissimis, optime de me meritis gratias ago atque habeo quam maximas.

Praeterea gratias ago atque habeo quam maximas viro illustrissimo Dr. Hans Vaihinger Professori universitatis Hallensis qui consiliis suis me adiuvit.








COLUMBIA UNIVERSITY
0032193874

